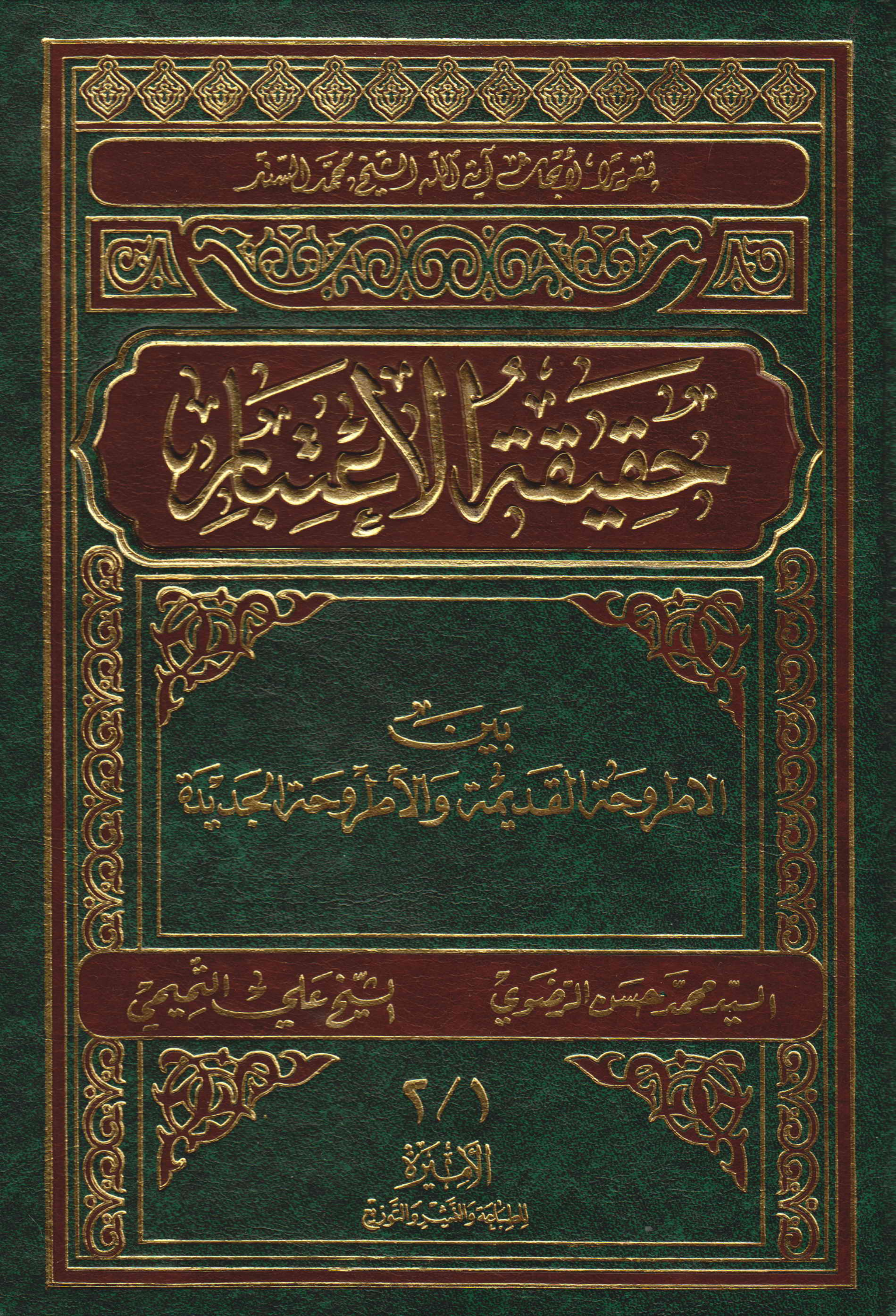


تقريراً لأبحاث آية الله الشيخ محمد السند
حقيقة الاعتبار
بين
الأطروحة القديمة والأطروحة الجديدة
السيد محمد حسن الرضوي
الشيخ علي التميمي
٢/١
الأميرة
للطباعة والنشر والتوزيع



تقريراً لأبحاث آية الله الشيخ محمد السند

اصول استنباط العقائد في نظرية الاعتبار

الطبعة الأولى
١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م



للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان
هاتف: ٠٣/٩٤١١٦١ - ٠٣/١١٥٤٢٥ - تلفاكس: ٠١/٢٧٦٩٨٨
http://www.Dar-Alamira.com
e-mail:zakariachahbour@hotmail.com



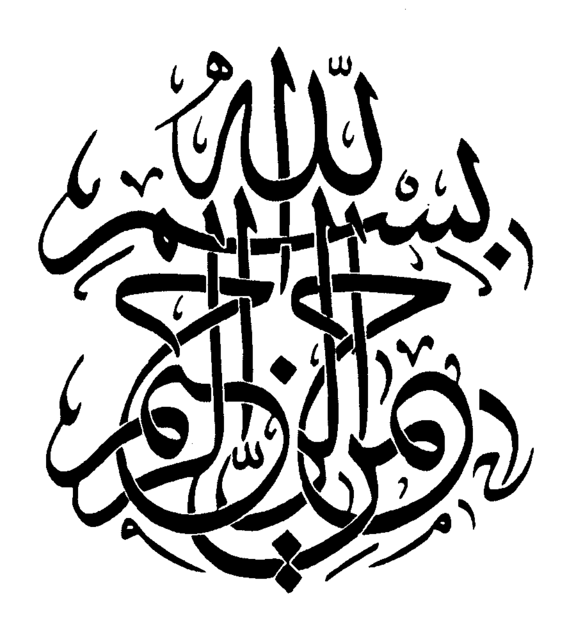
تقريراً لأبحاث آية الله الشيخ محمد السند

اصول استنباط العقائد في نظرية الاعتبار

السيد محمد حسن الرضوي

الجزء الأول

الأميرة
للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس الإجمالي



تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد، فإنّ لمسألة التحسين والتقبيح العقليّين خصوصيّات، تحتلّ المسألة مع ملاحظتها مكانة خاصّة، فتارة تعدّ من المسائل الكلاميّة وأخرىٰ من المسائل الأُصوليّة وثالثة من مبادئ المسائل الأخلاقيّة.

فبما أنّها تقع في طريق معرفة فعله سبحانه من حيث الجواز والإمتناع ـ حسب حكمته البالغة ـ تعدّ مسألة كلاميّة وتترتّب عليها ثمرات.

وبما أنّها صغرىٰ لقاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع، يعدّ البحث عن الموضوع من المبادئ الأحكاميّة التي يبحث فيها عن عوارض الأحكام الخمسة، والبحث عن الملازمة من المسائل الأُصوليّة التي لها دورها في إستنباط كثير من الأحكام العمليّة.

وبما أنّ الإعتقاد بالحسن والقبح الذاتيّين هو الدّعامة الوحيدة أو الأهمّ للدّعوة

إلى محاسن الأخلاق أو الكفّ عن مساوئها ، تعدّ من مبادئ مسائل علم الأخلاق ولولا القول بالحسن والقبح الذاتيين لما صحّ البحث عن الفضائل والرذائل في نطاق وسيع .

فهذه الجهات الثلاث أعطت لمسألة الحسن والقبح مكانة مرموقة يبحث عنها العلماء ، كلّ حسب اختصاصه ويطلب كلّ منها منشودته الضالة .

ولأجل ما لها من أهميّة قد تعرّض لها ـ مبسوطاً ـ شيخنا الأستاذ المحقّق الفقيه سماحة آية الله الشيخ محمّد سند البحراني ـ أدام الله أيام إفاداته ـ في مبحث العقائد والأصول بنطاق واسع .

ولمّا رأيتها طويلة الذيل ، مترامية الأطراف ، أحببت أن أفردها وأُفصّلها عن سائر المباحث العقائديّة والأصوليّة التي قمت بتحريرها من أبحاث شيخنا الأستاذ .

وقد تمّ ـ بحمد الله ـ تحرير هذه الرسالة وبسط القول فيها مع كثرة إشتغالاتي وأرجو من القرّاء الكرام ، لو خطر ببالهم أنّ في بيان بعض المطالب وتوضيحه نحو قصور واضطراب أن يسندوا ذلك إليّ لا إلى شيخنا الأستاذ ـ مدّ ظلّه العالي ـ حيث إنّ مبانيه كانت عالية وبراهينه على إثبات مقاصده قويّة ، ولكنّها في مقام التقرير تتنزّل وتتقدّر بقدر إستفادة المقرّر واستعداده ، وأسأل الله سبحانه وتعالىٰ أن يعصمني من النقص والزلل ، وهو حسبي ، إنّه نعم المولىٰ ونعم النصير .

قم المقدّسة ١٤١٧هـ

محمّد حسن الرضوي

تمهيد

قبل الخوض في المقصود نبحث في أمور :

الأمر الأوّل

في تقسيم العقل إلى العقل النظري والعملي

يعرّف العقل النظري بأنّه القوّة التي تدرك القضايا الباحثة عن الواقع بما هو واقع ولا ترتبط بعمل الفاعل المختار ، شأنها الإدراك فقط ولها رأس مال تنطلق منه البديهيّات أو الفطريّات ، ويصل منهما الإنسان إلى النظريّات .

ولا يخفىٰ أنّ العقل النظري الذي ينطلق من البديهيّات هو معصوم في بديهيّاته ،[1] أما في نظريّاته قد يخطئ ولا يمكن أن يستعصم نظريّاته إلّا بالرجوع إلى البديهيّات .

---

١ . حتّى أنّه عبّر العلماء بأنّ إدراك العقل لهذا المقدار من البديهيّات نوع من الإلهام لأنّ حقيقة إدراك العقل للبديهيّات ـ كما حرّر في الفلسفة ـ بتوسّط الإلهام الغيبي .

ثم إنّه ربّما لم يتوصّل العقل البشري إلى إثبات مطلب من المطالب الإعتقاديّة في قرن من القرون ، ثمّ في زمان لاحق يثبت ذلك أحد الأعلام بالبرهان العقلي ، فيتوحش من ذكر البرهان من لا خبرة له بدعوىٰ أنّه كيف لم يقم البرهان في تلك القرون التي سبقت وبعد ذلك يتوصّل إليه ؟

ولكن بعد التأمّل يتّضح أنّه لا وجه للإستيحاش؛ وذلك لأنّ العقل يتنبّه بتوسّط سلسلة قافلة التكامل البشري إلى دليل برهاني على أمر من المعارف ، لم يكن روّاد المعقول تمكّنوا من إقامة ذلك الدليل والمهمّ النظر إلى صحّة المقدّمات التي يستدلّ بها ، أمّا صرف أنّ القدماء لم يستطيعوا إقامة البرهان فهو أشبه بالمزاح .

وأمّا تعريف العقل العملي ، فقد قيل إنّه القوّة المدركة للقضايا التي ينبغي أن يقع العمل عليها تمييزاً له عن العقل النظري .

هل العقل العملي يغاير النظري أو يتحد معه ؟

قال جماعة من الفلاسفة المتكلّمين بأنّ العقل العملي هو عين النظري إلّا أنّ هذه القوّة الواحدة بلحاظ المدرك تنشعب إلى النظري والعملي وإلّا ليس شأن العقل إلّا الإدراك .

وذهب جماعة أخرى إلى أنّ العقل العملي يمتاز عن النظري بأنّ العملي قوّة أخرىٰ غير قوّة العقل النظري ، وهي قوّة باعثة عمّالة ، لا أنّه فقط قوّة مدركة .

والصحيح هو القول الثاني وعليه الفارابي وأفلاطون وسقراط . بل ابن سينا في بعض كلماته وإن كان في بعض عبائره في الإشارات يذهب إلى الأوّل .

والدليل على تغاير العقل النظري مع العقل العملي وجهان :

الأوّل: لا ريب في أنّ من كمالات الإنسان سيطرة عقله على القوى المادون ،

فإذا كان من كمالات الإنسان أن تخضع القوى المادون لقواه العقليّة فيحنئذٍ تكون قواه العقليّة المادون متأثّرة من العقل وللعقل نوع عمل فيها، فكيف ينفي ويقال إنّ العقل ليس شأنه إلّا الإدراك.

وبعبارة أخرىٰ: ما قرره وبرهنه الفلاسفة في الحكمة العمليّة من أنّ كمال الموجود الإنساني تخضّع القوى المادون لقوّة العقل العمليّة، يدلّ على أنّ العقل عمّال في ما دونه ولذا إذا كان الإنسان في طريقه إلى الدركات ـ لا الكمالات ـ فعقله هو الأسير للقوى المادون أو منفعل عنها ومتأثّر بها.

وبعبارة ثالثة: إنّ القاعدة الفلسفيّة في معرفة النفس وهي إثبات تعدّد قوى النفس باختلاف آثار وأفعال النفس، فكلّما شوهدت في النفس أفعال وآثار مختلفة فيدلّ على اختلاف المؤثّر، مثلاً إذا رُئي في النفس إدراك حسّي، فهذا يدلّ على قوّة إدراكيّة حسّية في النفس وإذا رُئي عن النفس شوق أو إدراك لمعنىٰ وهمي، فهو يدلّ على وجود القوّة الوهمية؛ لأنّ سنخها يختلف مع سنخ الإدراك الحسّي، فإثبات قوى النفس يتمّ بتوسّط رؤية معاليل متعدّدة في النفس، وفي المقام أيضاً نرىٰ غير الإدراك العقلي تأثير العقل في ما دونه أو تأثّر المادون عنه والتأثّر بلا تأثير لا معنىٰ له، فللإدراكات العقليّة نوع فعل في ما دونها، إذا كان الإنسان في صراط التكامل.

الثاني: وقع بحث بين المناطقة والفلاسفة قديماً وحديثاً في أنّه ما الفارق بين العلم التصديقي والعلم التصوري وهل الحكم هو من أجزاء القضيّة المصدّق بها باعتبار أنّ التصديق لا يتعلّق إلّا بالقضيّة ولا يتعلّق بالصور الإفراديّة، أم لا؟

والمنهج السائد في المقام هو نظريّة صدر المتألّهين وهو أنّ التصديق ليس إلّا الصورة الموجبة للإذعان، فكلّ من التصور والتصديق هو تصوّر بالمعنىٰ

الأعمّ، غاية الأمر أنّ تلك الصورة التي في التصديق أيضاً صورة إدراكيّة إلّا أنّها توجب الإذعان. فالتصديق ليس إلّا تصوّراً موجباً للإذعان.

ثمّ بنى على ذلك أنّ الإذعان والحكم ليس جزءاً للقضيّة؛ لأنّ التصديق هو صورة موجبة للإذعان حسب الفرض. فالإذعان ليس هو التصديق، بل هو أثر التصديق وليس جزءاً للقضيّة. فهو فعل من أفعال النفس؛ حيث إنّ النفس بعد أن تتصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وهذا المقدار لا زال مجرّد تصوّر، ثمّ إذا انقلب إلى تصوّر موجب للإذعان فإنّها تقوم بأخذ الموضوع ودمجه مع المحمول، وعندها تدمج الموضوع بالمحمول في صورة واحدة وهو حكم النفس. فتكون القضيّة التي هي متكوّنة من كافّة الأجزاء كمقدّمة إعدادية للنفس لأن تقوم بفعلها وهو الدمج بين الموضوع والمحمول. وهذا هو الإذعان. والنفس لا تقدّم على الإدماج بين الصور إلّا إذا أذعنت بالإرتباط بين الصور. وهذا الدمج لا يختصّ بالقضايا الحسّية أو الوهميّة، بل حتى في القضايا العقليّة. وهذا فعل عقلاني ونوع من الفعل للقوّة العاقلة؛ لأنّ الذي يقوم بدمج الصور العقليّة ليس هو القوى المادون ومن ذلك يظهر أنّ من شؤون العقل الحكم أيضاً وليس شأنه الإدراك فقط.

فالعقل آمر وناهٍ تكويني طبعاً لا إنشائي؛ لأنّ الذي يؤثّر في ما دونه فهو يبعث ما دونه ـ ويكون آمراً تكوينياً لا إنشائياً قد يحرّك وقد لا يحرّك ـ عند من تكون فطرته سليمة تنقاد درجاته المادون لدرجات المافوق.

«فالعقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» كما في قول الكاظم عليه السلام في حديثه المعروف لهشام بن الحكم.

ويمكن أن يقال بأنّ العقل العملي هو وجود برزخي بين العقل النظري والقوى

المادون، فلا يرتبط العقل النظري بالقوى المادون مباشرة وإنّما بتوسّط العقل العملي.

فالعقل النظري يدرك قضايا ذات نمطين: قضايا عمليّة في الحسن والقبح وقضايا نظريّة لا ترتبط بالحسن والقبح، مثل «أنّ الوجود الإمكانيّ المادّي متناه».

وكمال العقل العملي أن ينقاد للعقل النظري، إذا كان ما يدركه العقل النظري من قضايا صادقة ولو كان العقل يذعن بقضايا كاذبة، فليس ذلك من كمال العقل بل من دركاته.

بقيت نكتة وهي أنّ الإيمان ليس إدراكاً صرفاً وإنّما هو إذعان، أي هو فعل العقل العملي وليس هو فعل العقل النظري. ولذلك ميّزنا بين الفحص والإدراك والإيمان؛ حيث قلنا بأنّ الفحص هو إستعداد العقل النظري وحركة الفكر لأجل الإستلهام من العوالم العلويّة، والإدراك هو حضور صور المدركات في العقل النظري، والإيمان هو فعل العقل العملي ولذلك قلنا بأنّ الوجوب الشرعي والإلزام التشريعي بالإيمان وحتى بالتوحيد ليس بدوري ولا ينحصر وجوبه بالعقل؛ لأنّ الدور إنّما يلزم لو كان وجوب الإدراك شرعيّاً، وأمّا إذا كان وجوب الإيمان في المعارف شرعيّاً فلا يلزم الدور؛ لأن الإدراك يتمّ بإلزام العقل بالفحص وأمّا وجوب الإيمان في التوحيد وغيره من الأصول الإعتقاديّة فتشريعيّ، ووجهه أنّ أفعال النفس العمليّة ولو المتعلّقة بالعقليّات هي موضوع الترغيب والترهيب والبشارة والإنذار والوعد والوعيد، كي تقدّم النفس على فعل الكمال وترك النقص.

الأمر الثاني

اعتباريّة الحسن والقبح وتولّد شبهتين

وفي ذيل التعريف المشهور للعقل العملي ينشأ الحديث عن الحسن والقبح . والمعروف أنّ الأشاعرة ينفون كون الحسن والقبح عقليّين وإنّما هما اعتباريّان بجعل العقلاء واعتبارهم ، بخلاف متكلّمي الإماميّة ، فيثبتون أنّ الحسن والقبح عقليّان تكوينيّان فطريّان .

وأهميّة هذا البحث من جهة ابتناء كثير من مباحث علم الكلام على نظريّة الحسن والقبح العقليين ، فإذا كانا اعتباريّين فلن تكون أدلّتهم واستدلالاتهم برهانيّة بل خطابيّة شعريّة .

وهذا الحديث يثار بلغة جديدة ، لا سيّما وأنّه عدّة من الفلاسفة الإماميّة من عهد ابن سينا إلى يومنا هذا يذهبون إلى أنّ مواد الحسن والقبح العقليّين مأخوذة من المشهورات لا من اليقينيّات . فليس لها واقع وراء تطابقهم ، يعني أنّها ليست تكوينيّة بل إعتباريّة . وهذا نوع من الإعتراف من الفلاسفة بعدم تكوينيّة الحسن والقبح العقليّين وإنّ الأدلّة التي تثار منهما ليست من الأدلّة البرهانيّة .

بل ينجم من هذا إشكال آخر وإثارة على الشريعة الإسلاميّة ، حيث إنّ

الشريعة الإسلاميّة مشتملة على قوانين وتشريعات وتلك القوانين والتشريعات ـ كما يعترف المتكلّمون ـ أساسها عقلي، وإنّ الأحكام الشرعيّة ألطاف في الأحكام العقليّة، وأنّ الأحكام الشرعيّة لو علم بها العقل بملاكاتها لحكم بها. وواضح أنّ تلك الأحكام في الشريعة غالبها أحكام عمليّة حتى الأفعال الجانحيّة، والأحكام الإعتقاديّة وإن لم تكن جارحيّة فهي أيضاً ممّا ينبغي فعلها أو لا ينبغي فعلها.[١]

فالبنية التحتيّة للأحكام الشرعيّة الفرعيّة والأصليّة الإعتقاديّة هي أحكام عقليّة من العقل العملي وهي حسن فعل شيء وقبحه. فإذا كان الحسن والقبح اعتباريّين وليسا بتكوينيّين ولا الدليل المركّب منهما برهانياً، وإذا كان أيضاً الإعتبار بيد المعتبر، لا ثبات له، لعدم رجوعه إلى حقيقة واقعيّة وراء تطابق العقلاء وإنّما هو تابع لنظره. فالشريعة ـ والعياذ بالله الحقّ ـ لا ثبات لها، بل تدور مدار التطابق العقلائي المتغيّر حسب الأزمان والأمكنة. فالشبهة الزاعمة أنّ الشريعة دائمة التغيّر، لها انبساط وإنقباض، متولّدة من هذا القول؛ لأنّ أساس الشريعة مبتن على الأحكام العقليّة وإن كان لا يستكشفها العقل إلّا بنحو الإجمال وبنحو الإنّ، إلّا أنّ البناء والأساس على ذلك غير ثابت. فالشريعة مبتنية على غير الثابت وسيأتي البرهان على بديهيّة الحسن والقبح.

---

١. إنّ قضايا العقل العملي فيها ارتباط بالعمل، بمعنى ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي، ولكن المراد من الفعل أعم من الجانحي والجارحي ولذلك فإنّ الإذعان في القضايا النظريّة عمل للعقل العملي.

الأمر الثالث

منشأ الإشتباه

قد اشتهرت النسبة إلى الفلاسفة أنّهم يقولون : إنّ الحسن والقبح من المواد المشهورة لا من المواد اليقينيّة . وهذه النسبة تتبّعناها تاريخياً ، فوجدنا أنّ النسبة خاطئة ، نعم النسبة صحيحة في الجملة من عهد ابن سينا إلى يومنا هذا وأمّا ما قبل ابن سينا فالنسبة خاطئة .

فالفلسفة الهنديّة التي ربّما تعدّ من أقدم الفلسفات البشريّة والكتاب الذي يعدّ مصدراً لهذه الفلسفة ـ كتاب (اوبانيشادها) وهو باللغة الهنديّة القديمة ويقصد به (السرّ الأكبر) وهو جامع لتاريخ الفلسفة الهنديّة ومرادهم من السرّ الأكبر هو الله عزّ وجلّ ـ يستفاد منه أنّهم يذهبون إلى أنّ الحسن والقبح ليسا من المشهورات ، بل من الفطريّات البديهيّة .

وأمّا ابن سينا حيث إنّه عدّ الترجمان للفلسفة المتقدمة عليه ، أي أنّ غالب كتبه وضعها لبيان مباني المشّائين ، إلّا أنّ ترجمته في هذا الموضع لا تخلو إمّا عن الغفلة أو عن نوع من التحريف ؛ حيث إنّه تتبّعنا رسائل أفلاطون وسقراط وأرسطو الذين هم روّاد الفلسفة اليونانيّة ووجدنا أنّهم قائلون بأنّ الحسن والقبح

العقليّين تكوينيّان لا أنّهما من المشهورات وكذلك الفارابي في عهد الفلسفة الإسلاميّة ذهب إلى هذا في كتابه المنطقيّات ، إلّا أنّه لمّا وصلت النوبة إلى ابن سينا عدل عن ذلك من دون إشارة وتنبيه إلى ما سبقه من الأقوال .

وسبب ذلك غفلة من تأخّر عنه ؛ لأنّ المعروف عن أكثر كتبه مثل الإشارات والشفاء والنجاة أنّها موضوعة لترجمة وبيان مباني القدماء من المشّائين ، والذي يأتي بعده لا يلتفت إلى أنّ هذه المسألة خلافيّة لعدم إشارة ابن سينا إلى ذلك ، لشدّة الثقة العلميّة بابن سينا .

وابن سينا مع كونه مترجماً لما سبق ، إذا أراد أن يثير رأياً جديداً من نفسه ـ سواء في هذه الكتب المعدّة لترجمة مباني القدماء من الفلاسفة أو في غيرها ـ فإنّه ينبّه إلى أنّ هذا ممّا وفّقه الله للإستدلال عليه ، وأمّا إذا لم ينبّه إلى أنّه هذا رأي مختصّ به ، فقارئ هذه الكتب من الفلاسفة المتأخّرة كالشيخ الإشراق والخواجة وصاحب حكمة العين والفخر والملّا صدرا يتبادر إليهم أنّ هذا قول القدماء . وهو في كتاب الإشارات في مبحث النفس ذكر أنّهما من المشهورات والآراء المحمودة التي لا واقع لها وراء تطابق العقلاء وإنّما هي باعتبار العقلاء فقط . ولو أنّه نبّه إلى هذا الرأي في مثل كتاب التعليقات أو حكمة الشرقيّين اللذين هما كتابان موضوعان لأجل آرائه الخاصة ، لعُلم أنّ هذا الرأي يختصّ به ولا ينسحب إلى الفلاسفة القدماء ولكن حيث إنّه وضعه في الكتب المعدّة لترجمة مباني الفلسفة القديمة فأوجب ذلك مثل هذا الإيهام .

أمّا سبب عدول ابن سينا عن مبنى القدماء ؟

فهو مغالطة أبي الحسن الأشعري وهو متقدّم قرابة قرنين على ابن سينا ؛ إذ المدرسة الأشعريّة الكلاميّة قد أحدثت مغالطة ـ كما سيأتي ـ وهي التفكيك

بين معاني الحسن والقبح ؛ حيث إنّها ذكرت لهما معاني : منها الذمّ والمدح ، والكمال والنقص ، والملائم وغير الملائم ، والمنافر وغير المنافر . وهذه المعاني حيث إنّ الأشعري لا يستطيع أن ينكرها فتوصل إلى إنكار معنىً آخر للحسن والقبح وهو المدح والذم وقال : إنّ هذا المعنىٰ لا يلازم ولا هو عين بقيّة معاني الحسن والقبح ولا يحكم بهما العقل المجرّد .

فابتدأت المدرسة الأشعريّة في إنكار الحسن والقبح بمعنى المدح والذم وأثارت التفكيك بين معاني الحسن والقبح ، ثمّ وصلت النوبة إلى ابن سينا ، فوجد أنّ مذهب المدرسة الكلاميّة هو على التفكيك وحيث إنّ الفلسفة الإسلاميّة في كثير من المسائل التي أضافتها هي بالتأثّر من علم الكلام ، فكان ذلك مدعاة وسبباً لاشتباه الأمر لدى ابن سينا .

ولأجل الإختلاف بين الفلاسفة والمدرسة الأشعريّة يُرى التدافع أو التناقض في كلمات ابن سينا في كتبه . مثلاً في منطق الإشارات حينما يعرّف المشهورات ، يمثّل لها بالحسن والقبح ويعرّفها بأنّها الآراء المحمودة التي تطابق عليها العقلاء وليس وراء تطابقهم شيء ، فلا يمكن إقامة البرهان عليها . وكذلك في منطق الشفاء والنجاة تعرّف المشهورات بذلك .

وهذا التعريف للمشهورات والتمثيل بالحسن والقبح أرسل إرسال البديهيّات عند من تأخّر عن ابن سينا وجذّر عقيدة أنّ الحسن والقبح ليسا تكوينيّين إلّا أنّ له كلمات أخرىٰ مناقضة لذلك ، كما صرّح في النمط الثالث من الإشارات في الطبيعيات في مبحث النفس بأنّ أحكام العقل العملي هي بالإستعانة بالعقل النظري وقضاياه إمّا أوّليّات أو مشهورات أو ظنّيّات . وهذا نوع إعتراف بأنّ قضايا العقل العملي التي فيها الحسن والقبح يمكن أن يبرهن عليها ويستدلّ عليها ؛

لأنّ بعض مواده موجبة جزئيّة تكون أوّليّات فيمكن أن يبرهن لها ؛ إذ الأوّليّات قسم من اليقينيّات .

وعبّر هناك بأنّه يمكن إقامة البرهان عليها وإن كانت هي في نفسها ليست مدلّلة بالبرهان . وله عبارة أخرىٰ في إلهيّات الشّفاء في فصل يفسّر فيه كيفيّة استجابة الدّعاء في أواخر الكتاب أو كيفيّة التأثير والتأثّر في الحالات الشرعيّة الموجودة لدى الناس ، وقال : « إنّ بعض المتفلسفة يسفّه عمل الناس وهو باطل ؛ لأنّ أكثر ما في أيدي الناس من قضايا الحسن والقبح هي قضايا حقّة يمكن إقامة البرهان عليها » . وهذا تعبير مناقض لتعريف الحسن والقبح والمشهورات بأنّها التي ليس لها واقع غير صرف تطابق العقلاء .

والخواجة حيث اهتمّ بكلمات ابن سينا وشرح كتبه وكتب الرازي ، كان على إلتفاتٍ مّا في الجملة ، حيث قال : « يمكن إقامة البرهان » وإن كان هو في بعض عباراته الأخرىٰ يطلق القول بأنّهما من المشهورات ولا واقع وراء تطابق آراء العقلاء .

والشيء إذا لم يكن له واقع وراء آراء العقلاء ، فكيف يمكن إقامة البرهان عليه ولو على نحو الموجبة الجزئية ؟ فبين العبائر نوع تدافع وتهافت . وأن التعريف الصحيح للمشهورات هي التي يتطابق عليها العقلاء من دون القيد المزبور ، كما ذكر ذلك الفارابي في المنطقيّات .

ومنذ عهد ابن سينا إلى زمن ملّا صدرا ظلّت الكلمات متذبذبة على التفصيل تارة بين نمط من المشهورات لا واقع لها ونمط يمكن إقامة البرهان عليها . وتارة أخرىٰ على إطلاق القول بعدم إمكان إقامة البرهان عليها ، تبعاً لتذبذب كلمات ابن سينا .

وبعد صدر المتألّهين ـ عدا الحكيم اللاهيجي في گوهر مراد، والسبزواري في شرح الأسماء الحسنىٰ ـ ذهب الفلاسفة إلى أنّهما إعتباريّان مطلقاً ولا يمكن إقامة البرهان عليه مطلقاً وتبعهم الكمپاني والعلاّمة الطباطبائي والمظفّر، إعتماداً على بعض عبارات ابن سينا المطلقة.

والنسبة الصحيحة للفلاسفة أنّهم يذهبون إلى أنّهما من البديهيّات إلى عهد الفارابي، ثمّ تبدّل إلى أنّ بعضها بديهيّات وبعضها محلّ كلام وترديد، ثمّ تبدّل في العهد المتأخّر إلى أنّها قضايا إعتباريّة محضة ولا يمكن إقامة البرهان عليها.

إلّا أنّ السبزواري واللاهيجي تنبّها إلى أنّ الفلاسفة قائلون ببديهيّة الحسن والقبح وتكوينيّتهما وأنّ تعبير الفلاسفة وتمثيلهم للمشهورات بالحسن والقبح ليس من باب أنّهما من المشهورات فقط، بل من باب إمكان اندراج القضيّة الواحدة في قسم من أقسام المواد في الحين الذي تندرج أيضاً من حيثيّة أخرىٰ في قسم آخر منها. فقضيّة الحسن والقبح من حيثيّةٍ هي من المشهورات ومن حيثيّة أخرىٰ هي من اليقينيّات.

وهذا ما نبّه عليه الفارابي في منطقياته مثل قضيّة (الله واحد) من حيث قبول العامّة لها، تكون من المقبولات ومن حيث إقامة البرهان النظري عليها، تكون من الفطريّات أو البرهانيّات النظريّة.

الأسباب التي أوجبت دعوىٰ ابن سينا هذه المغالطة

إنّ الأسباب التي دعت ابن سينا لأن ينسب ذلك إلى الفلاسفة هي ثلاثة :

السبب الأوّل

ما ذكرنا من مشاهدة المدرسة الكلاميّة الأشعريّة الرائجة عند الأكثر أنّهم فككوا بين معاني الحسن والقبح ، فقد أنكر الأشعري كون الحسن والقبح بمعنى المدح والذم هو عين بقيّة المعاني . وهذا الإنكار يخيّل ويوهم أنّ الحسن والقبح ليسا بديهيّين ، وإلّا فكيف ينكرهما جماعة من المتكلّمين ، فلو كانا بديهيّين لأذعن لها الكلّ ، فمن ثمّ أدرجهما في المشهورات .

ولا يخفىٰ أنّ هذه المغالطة لم يبتكرها الأشعري ، بل بدأت من السفسطيّين في اليونان وأشار إليها سقراط في كتبه ؛ حيث قال : إنّه طرأت على مُدن اليونان سابقاً حروب متعددة ، فأوجبت الضعف المالي والإجتماعي والمحن الشديدة على المجتمع اليوناني . وهذه المحن بدورها ولّدت للمجتمع اليوناني التفكير في سبب الإبتلاء بهذه المحن وبدأت حواجز بين الطبقة الثريّة وبقيّة الطبقات ، حيث إنّهم

يستفيدون من الفُرص أكثر ما يمكن .

فقالوا : إنّ المعتقدات الدينيّة هي التي جرّت إلينا هذه المحن ومن ثمّ سرى التفكير الخاطئ إلى أنّ الثوابت الأخلاقيّة والقيم الصحيحة أيضاً هي السبب الآخر في ذلك . لكي لا تبقىٰ لديها حواجز عن إستغلال وامتصاص طاقات الطبقات الأُخرىٰ حسب تعبير سقراط والتاريخ يعيد نفسه ، فإنّ الرأسماليّة الغربيّة والإقطاع العالمي ينهج نفس المنهج حالياً . وقالوا : لا معنىٰ لكون الدولة إلهيّة ودينيّة والدولة ليست من الدين ، بل هي تعاقد المجتمع وأنّ القانون العادل والحقوق أفكار تخيّلتها طبقة ضعيفة لتسخير الطبقة الثريّة وكذلك الأخلاق يبثّها رجال الدين لأجل تسخير بقيّة الطبقات . فقامت الطبقة الثريّة بتربية خطباء لأجل انتشار هذه العقائد وكانوا متميّزين ببيان ساحر مع قوّة الجدل والمغالطة ، فأسّسوا عدّة مدارس خاصّة لأجل هذا وربّوا فيها على هذا المنهج أعداداً كثيرة .

ثم بدأوا في التشكيك في حسن وقبح الأفعال الذاتيين وأنكروه وقالوا : إنّ حسن وقبح الأفعال إنّما هي بحسب المصالح للأشخاص والطبقات وأنّهما ليسا ببديهيّين ، بل هما جعليّان إخترعتهما طبقات أخرىٰ من رجال الدين أوالضعفاء لاستثمار الطبقة الثريّة وأنّ الحسن والقبح لا أساس لهما .

وأكثر مناظرات سقراط لكسر شوكتهم حتى ساوموه على أمر معيّن كي يتنازل عن موقفه ورأيه . فبداية التشكيك في هذه القضيّة هو من السفسطيّين ، فالفلاسفة اليونانيّين يطلقون على من ينكر الحسن والقبح العقلي إسم السفسطي .

السبب الثاني

هو ما بنى عليه ابن سينا في تعريف العقل العملي ، حيث جعل العقل العملي عين العقل النظري ، وأنّ الإختلاف بينهما إعتباري ، لأنّ العقل ليس شأنه

إلّا الإدراك وليس شأنه الأمر والنهي التكويني، وليس شأنه الفعل في النفس.

وإنّ الفرق بين العقل النظري والعملي في المدرك، وأنّ العقل إذا أدرك شيئاً لا يرتبط بالعمل يقال عقلاً نظريّاً، وإذا أدرك شيئاً يرتبط بالعمل ممّا ينبغي أن يفعل يسمّى عقلاً عمليّاً، لم يصوّر للعقل تدخّل في عمليّات النفس. فالعمليّات ليست إلّا عادات وتأديبات. والقضايا التي يبتنى عليها العمل ليست قضايا برهانيّة؛ إذ لا تدخّل للعقل فيها وهذا على خلاف مذهب الفارابي واليونانيّين وبقيّة المدارس الفلسفيّة القديمة العريقة حيث إنّهم ميّزوا بين قوّة العقل النظري والعملي كما بيّناه سابقاً.

السبب الثالث

وهو أمر خفي وخطِر وله بحث مستقلّ مع غضّ النظر عن بحث الحسن والقبح وهو أنّ أرسطو ذهب إلى أنّ البرهان على قسمين: البرهان العياني الذي يقام على الجزئيات والحال أنّ ابن سينا ألغىٰ هذا القسم من البرهان من أساسه واقتصر على القسم المعروف ولذلك ذكر في شرائط البرهان أن تكون القضايا كلّية دائمة ونحو ذلك، لكنّها ليست شرائط للقسم الأوّل. وقد نبّه على ذلك الفارابي في منطقيّاته.

محور النزاع

إنّ محور النزاع بين الأشاعرة والإماميّة والأُصوليّين والاخباريّين ، والأُصوليّين بعضهم مع البعض الآخر هو في الحسن والقبح ، بمعنىٰ صحّة المدح والذمّ على فعل الناشئين من إدراك القوّة العاقلة ـ العقل العملي ـ لتوافق واعتبار العقلاء على ذلك لغرض حفظ النظام وحفظ النوع باعتبار أنّ الفعل يشتمل على مصلحة عامّة أو مفسدة عامّة .

وأمّا الحسن والقبح اللّذان يقعان وصفاً للأفعال ومتعلّقاتها بمعنى الكمال والنقص ، أو الملائم والمنافر ، كحسن العدل بمعنى أنّه كمال وملائم فلا خلاف فيه في أنّه واقعي تكويني . كذا لا خلاف في واقعيّة الحسن والقبح بمعنى حبّ الكمال والملائم وبغض النقص والمنافر ، ومثله لا خلاف في العلاقة التكوينيّة بين مجموعة من الأفعال وبين ما يلزمها من صور حسنة أو بذيئة أُخرويّة وهو المسمّى (بتجسّم الأعمال) ـ الثابت بالبرهان والنقل القطعي (كتاباً وسنّة) ـ ومدّعىٰ الإصفهاني في محور النزاع في قبال مجموعة من المتكلّمين والأُصوليّين ، أنّ هذه القضايا من المشهورات من قسم الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحيّة من

دون أن يكون لها جذر تكويني في حين أنّ آخرين قالوا بتكوينيّتهما .

وبعبارة أخرىٰ: الإصفهاني والمظفّر ـ تبعاً له ـ يصوّران النزاع بينهم وبين الأُصوليّين بالشكل التالي :

إنّ هناك إعتباراً وتوافقاً للمدح والذمّ لبعض الأفعال بسبب ما تحتويه هذه الأفعال من كمال ونقص ومصلحة ومفسدة . وهذا الإعتبار العقلائي لا خلاف في وجوده ، إنّما الخلاف في أنّه البداية وأنّ المدح والذمّ يتولّد به أو أنّه يسبقه إدراك عقلي واعتبار فلسفي نفس أمري ، على أساسه تمّ اعتبار العقلاء وتوافقهم .

وبعبارة ثالثة: مدح وذمّ العقلاء ـ لا المدح والذمّ في نفسه ـ هل هو ذو بعد واحد وهو الإعتبار العقلائي ـ الذي هو إعتبار أصولي ، يصطلح عليه في المنطق بالمخيّلات ، بمعنى الذي لا واقع له ولا منشأ إنتزاع واقعي ـ أو أنّه ذو بعدين ، بعدٌ منه تكويني واقعي وآخر منبثق منه إعتباري عقلائي .

الإصفهاني والمظفّر تبعاً لابن سينا والطوسي على الأوّل وأنّ المدح والذمّ من العقلاء كظاهرة وكحكم إنّما هو وليد إعتبار وفرضيّة وإيجاد العقلاء .

نظريّة الحكيم الفقيه

الشيخ الإصفهاني قدّس سرّه

نظريّة الحكيم الفقيه الشيخ الإصفهاني قدس سره

قال في كتاب النهاية في كون العقاب على المعصية لكونها هتكاً لحرمة المولىٰ وظلماً عليه :

« وهذا الحكم العقلي من الأحكام العقليّة الداخلة في القضايا المشهورة المسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمس ، وأمثال هذه القضايا ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها .

وأمّا عدم كون قضيّة حسن العدل وقبح الظلم بمعنى كونه بحيث يستحقّ عليه المدح أو الذمّ من القضايا البرهانيّة ، فالوجه فيه : أنّ مواد البرهانيّات منحصرة في الضروريّات السّتّ ، فإنّها :

إمّا **أوّليّات** ، ككون الكلّ أعظم من الجزء وكون النفي والإثبات لا يجتمعان .

أو **حسّيّات** ، سواء كانت بالحواسّ الظاهرة المسمّاة بالمشاهدات ، ككون هذا الجسم أبيض أو هذا الشيء حلواً أو مرّاً ؛ أو بالحواسّ الباطنة

المسمّاة بالوجدانيّات وهي الأُمور الحاضرة بنفسها للنفس، كحكمنا بأنّ لنا علماً وشوقاً وشجاعة.

أو **فطريّات**، وهي القضايا التي قياساتها معها، ككون الأربعة زوجاً لأنّها منقسمة بالمتساويين وكلّ منقسم بالمتساويين زوج.

أو **تجربيّات**، وهي الحاصلة بتكرّر المشاهدة، كحكمنا بأنّ سقمونيا مسهل.

أو **متواترات**، كحكمنا بوجود مكّة لإخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة.

أو **حدسيّات موجبة لليقين**، كحكمنا بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس للتشكّلات البدريّة والهلاليّة وأشباه ذلك.

ومن الواضح أنّ إستحقاق المدح والذمّ بالإضافة إلى العدل والظلم ليس من **الأوّليّات** بحيث يكفي تصوّر الطرفين في الحكم بثبوت النسبة، كيف وقد وقع النزاع فيه من العقلاء؟

وكذا ليس من **الحسّيّات** بمعنييها كما هو واضح، لعدم كون الإستحقاق مشاهداً ولا بنفسه من الكيفيّات النفسانيّة الحاضرة بنفسها للنفس.

وكذا ليس من **الفطريّات**؛ إذ ليس لازمها قياساً يدلّ على ثبوت النسبة. وأمّا عدم كونه من **التجربيّات والمتواترات والحدسيّات** ففي غاية الوضوح. فثبت أنّ أمثال هذه القضايا غير داخلة في القضايا البرهانيّة بل من القضايا المشهورة.

وأمّا حديث كون حسن العدل وقبح الظلم ذاتياً فليس المراد من الذاتي ما هو المصطلح عليه في كتاب الكلّيات، لوضوح أنّ إستحقاق المدح والذمّ

ليس جنساً ولا فصلا للعدل والظلم ؛ وليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان لأنّ الذاتي هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحة انتزاعه منه ، كالإمكان بالإضافة إلى الإنسان مثلاً ، وإلّا لكان الإنسان في حدّ ذاته إمّا واجباً أو ممتنعاً .

ومن الواضح بالتأمّل أنّ الإستحقاق المزبور ليس كذلك لأنّ سلب مال الغير مثلاً مقولة خاصّة بحسب أنحاء التصرف ، وبالإضافة إلى كراهة المالك الخارجة عن مقام ذات التصرّف ينتزع منه أنّه غصب وبالإضافة إلى ترتّب إختلال النظام عليه بنوعه وهو أيضاً خارج عن مقام ذاته ينتزع منه أنّه مخلّ بالنظام وذو مفسدة عامّة فكيف ينتزع الإستحقاق المتفرّع على كونه غصباً وكونه مخلّاً بالنظام عن مقام ذات التصرّف في مال الغير ؟

بل المراد بذاتيّة الحسن والقبح كون الحكمين عرضاً ذاتياً بمعنىٰ أنّ العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذمّ من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر ، بخلاف سائر العناوين فإنّها ربّما تكون مع حفظها معروضاً لغير ما يترتّب عليه لو خلّي ونفسه كالصدق والكذب ، فإنّهما مع حفظ عنوانهما في الصدق المهلك للمؤمن والكذب المنجي للمؤمن يترتّب استحقاق الذمّ على الأوّل بلحاظ اندراجه تحت الظلم على المؤمن ، ويترتّب استحقاق المدح على الثاني لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن ، وإن كان لو خلّي الصدق والكذب ونفسهما يندرج الأوّل تحت عنوان العدل في القول والثاني تحت عنوان الجور فضلاً عن سائر الأفعال التي في نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم » .[1]

١ . نهاية الدراية في شرح الكفاية ٣/٢٨ ـ ٣٢.

وقال أيضاً في موضع آخر :

« بيان حقيقة الأحكام العقليّة المتداولة في الكتب الكلاميّة والأُصوليّة .

فنقول ومن الله التوفيق : أنّ القوّة العاقلة كما مرّ مراراً شأنها التعقّل وفعليّتها فعليّة العاقلة كما في سائر القوى الظاهرة والباطنة ، وليس لها ولا لشيء من القوىٰ إلّا فعليّة ما كانت القوّةُ واجدةً له بالقوّة ، وأنّه ليس للعاقلة بعث وزجر وإثبات شيء لشيء ؛ بل شأنها تعقّل ما هو ثابت من ناحية غير الجوهر العاقل ، وأنّ تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدركات ، من حيث إنّ المدرك ممّا ينبغي أن يعلم أو ممّا ينبغي أن يؤتى به أو لا يؤتىٰ به . فمن المدركات العقليّة الداخلة في الأحكام العقليّة العمليّة المأخوذة من بادئ الرأي المشترك بين العقلاء المسمّاة تارة بالقضايا المحمودة وأخرىٰ بالآراء المشهورة كقضيّة حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان ؛ وقد بيّنّا في مبحث التجرّي من مباحث القطع في كلام مبسوط برهاني أنّ أمثال هذه القضايا ليست من القضايا البرهانيّة في نفسها وأنّها في قبالها .

ونزيدك هنا : أنّ المعتبر عند أهل الميزان في المواد الأوّليّة للقضايا البرهانيّة المنحصرة تلك المواد في الضروريّات السّتّ مطابقتها للواقع ونفس الأمر . والمعتبر في القضايا المشهورة والآراء المحمودة مطابقتها لما عليه آراء العقلاء ، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها .

قال الشيخ الرئيس في الإشارات : « ومنها : الآراء المسمّاة بالمحمودة ، وربّما خصّصناها باسم المشهورة ، إذ لا عمدة لها إلّا الشهرة ، وهي آراء لو خلّي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه لم يؤدّب بقبول قضاياها

والإعتراف بها ، ولم يمل الإستقراء بظنّه القويّ إلى حكمٍ لكثرة الجزئيّات ، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحميّة وغير ذلك ، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه ، مثل حكمنا أنّ سلب مال الإنسان قبيح ، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه »[١] إلى آخر كلامه .

وعبّر عنها أخيراً بأنّها من التأديبات الصلاحيّة ، وجعل منها ما تطابق عليه الشرائع الإلهيّة .

ومنها : الناشئة عن الخلقيّات والإنفعالات .

وقال العلّامة الطوسي في شرح كلامه : « ومنها أي المشهورات كونه مشتملاً على مصلحة شاملة للعموم ، كقولنا العدل حسن وقد يسمّىٰ بعضها بالشرائع غير المكتوبة ، فإنّ المكتوبة منها ربّما يعمّ الإعتراف بها ، وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله وما تطابق عليه الشرائع الإلهيّة .

ومنها : كون بعض الأخلاق والإنفعالات مقتضية لها ، كقولنا الذبّ عن الحرم واجب ، وإيذاء الحيوان لا لغرضٍ قبيح ـ إلى أن قال : ـ والآراء المحمودة هي ما تقتضيه المصلحة العامّة ، أو الأخلاق الفاضلة »[٢] إلى آخره .

وسلك هذا المسلك العلّامة قطب الدين صاحب المحاكمات[٣] فذكر أيضاً

---

١ . الإشارات والتنبيهات ٢١٩/١.

٢ . شرح الإشارات والتنبيهات ٢٢١/١.

٣ . المصدر المتقدّم / ٢١٩ ، حاشية رقم ٢.

أنّ هذا القسم من المشهورات من التأديبات التي يكون الصلاح فيها ، كقولنا العدل حسن والظلم قبيح ، وما تتطابق عليه الشرائع ، كقولنا الطاعة واجبة ، وإمّا خلقيّات وانفعاليّات كقولنا كشف العورة قبيح ومراعاة الضعفاء محمودة ، إلى آخره .

وتوضيح ذلك بحيث يكون كالبرهان على صحّة ما ذكروه هو : أنّ كون العدل والإحسان مشتملاً على مصلحة عامّة ينحفظ بها النظام وكون الظلم والعدوان مشتملاً على مفسدة عامّة يختلّ بها النظام ـ ولذا عمّ الإعتراف بهما من الجميع ـ أمر مدرك بحسب تفاوت أفراد الإحسان والإساءة من حيث تعلّقهما بما يناسب قوّة من القوىٰ وكذا كون كلّ عاقل محباً لنفسه ولما يرجع إليه وجداني يجده كلّ إنسان من نفسه وكذا كون كلّ مصلحة ملائمة للشخص ، وكلّ مفسدة منافرة له أيضاً وجداني يجده كلّ إنسان عند مساس المصلحة والمفسدة ، فلا محالة يحب الإحسان ويكره الإساءة وهذا كلّه من الواقعيّات ، ولا نزاع لأحد فيها .

إنّما النزاع في حسن العدل وقبح الظلم بمعنى صحّة المدح على الأوّل وصحّة الذمّ على الثاني ، والمدّعىٰ ثبوتهما بتوافق آراء العقلاء لا ثبوتهما في الفعل على حدّ اشتماله على المصلحة والمفسدة .

ومن الواضح أنّ اقتضاء الفعل المحبوب والفعل المكروه للمدح والذمّ على أحد نحوين إمّا بنحو إقتضاء السبب لمسبّبه والمقتضي لمقتضاه أو بنحو إقتضاء الغاية لذي الغاية .

فالأوّل في ما إذا أساء إنسان إلى غيره فإنّه بمقتضىٰ ورود ما ينافره عليه وتألّمه منه ينقدح في نفسه الداعي إلى الإنتقام منه والتشفّي من الغيظ

الحاصل بسببه بذمّه وعقوبته . فالسببيّة للذمّ هنا واقعيّة وسلسلة العلل والمعلولات مترتّبة واقعاً .

والثاني في ما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح والذمّ حفظ النظام وبقاء النوع بلحاظ إشتمال العدل والإحسان على المصلحة العامّة ، والظلم والعدوان على المفسدة العامّة .

فتلك المصلحة العامّة تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها وتلك المفسدة تدعو إلى الحكم بذمّ فاعل ما يشتمل عليها ، فيكون هذا التحسين والتقبيح من العقلاء موجباً لانحفاظ النظام ورادعاً عن الإخلال به .

وما يناسب الحكم العقلائي الذي تصحّ نسبته إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني دون الأوّل الذي لا يناسب الشارع بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء ، وهو الذي يصحّ التعبير عنه بالتأديبات الصلاحيّة . فإنّ الحكم بالمدح والذمّ على العدل والظلم موجب لما فيه صلاح العامّة ، دون المدح والذمّ المترتّب عليهما لداعٍ حيواني ، فإنّهما لا يترتّب عليهما مصلحة عامّة ، ولا يندفع بهما مفسدة عامّة .

فالإقتضاء بهذا المعنىٰ ليس محلّ الكلام وثبوته وجداني . والإقتضاء بالمعنى الثاني هو محلّ الكلام بين الأشاعرة وغيرهم وثبوته منحصر في الوجه المشار إليه مراراً من أنّ حفظ النظام وبقاء النوع المشترك بين الجميع محبوب للجميع ، وخلافه مكروه للجميع ، وهو يدعو العقلاء إلى الحكم بمدح فاعل ما فيه المصلحة العامّة وذمّ فاعل ما فيه المفسدة العامّة .

وعلى ما ذكرنا فالمراد بأنّ العدل يستحقّ عليه المدح والظلم يستحقّ عليه

الذمّ هو أنّهما كذلك عند العقلاء وبحسب تطابق آرائهم، لا في نفس الأمر، كما صرّح به المحقّق الطوسيّ حيث قال: «إنّ المعتبر في الضروريّات مطابقتها لما عليه الوجود والمعتبر في هذا القسم من المشهورات كون الآراء عليها مطابقة».[1]

وقال المحقّق الطوسي في مورد آخر: «وذلك لأنّ الحكم إمّا أن يعتبر فيه المطابقة للخارج أو لا، فإنّ اعتبر وكان مطابقاً قطعاً فهو الواجب قبولها، وإلّا فهو الوهميّات، وإن لا يعتبر فهو المشهورات»[2] إلى آخره.

وعليه فمن الغريب ما عن المحقّق الحكيم السبزواري في شرح الأسماء من دخول هذه القضايا في الضروريات وأنّها بديهيّة وأنّ الحكم ببداهتها أيضاً بديهي، وأنّ جعل الحكماء إيّاها من المقبولات العامّة التي هي مادّة الجدل لا ينافي ذلك؛ لأن الغرض منه التمثيل للمصلحة والمفسدة العامّتين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين. وهذا غير منافٍ لبداهتها، إذ القضيّة الواحدة يمكن دخولها في اليقينيّات والمقبولات من جهتين، فيمكن إعتبارها في البرهان والجدل بإعتبارين بهذه الأحكام من العقل النظري بإعانة من العقل العملي كما لا يضرّ إعانة الحسن في حكم العقل النظري ببداهة المحسوسات.

هذا وقد سبقه إلى كلّ ذلك بعينه المحقّق اللاهيجي في بعض رسائله الفارسيّة. لكنّك قد عرفت صراحة كلام الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي

---

١. شرح الإشارات ١/٢٢١.

٢. المصدر المتقدّم / ٢١٣.

والعلّامة قطب الدين صاحب المحاكمات في خلاف ما ذكره ، وأنّه ليس الغرض مجرّد التمثيل .

وأمّا دخول القضيّة الواحدة في الضروريّات والمشهورات فهو صحيح ، لكنّه لا في مثل ما نحن فيه ؛ بل مثاله كالأوّليّات التي يحكم بها العقل النظري ويعترف بها الجميع ؛ فمن حيث الأوّليّة يقينيّة برهانيّة ومن حيث عموم الإعتراف مشهورة بالمعنىٰ الأعمّ .

قال الشيخ الرئيس في الإشارات : « فأمّا المشهورات : فمنها أيضاً هذه الأوّليّات ونحوه ممّا يجب قبولها لا من حيث إنّه يجب قبولها ، بل من حيث عموم الإعتراف بها »[1] ثمّ ذكر بعده المشهورات بالمعنىٰ الأخصّ وقد ذكرنا عين عبارته سابقاً . وأمّا تنظير إعانة حكم العقل النظري بإعانة الحسّ له ؛ فالجواب عنه : إن أريد بالعقل العملي نفس القوّة المدركة فليس شأنها إلّا الإدراك ، وثبوت المدرك ليس من ناحية الجوهر العاقل وقد عرفت نحو ثبوت الحسن والقبح فلا يقاس بثبوت المحسوس في الخارج .

وإن أريد بالعقل العملي نفس المعقولات أي الآراء المحمودة والمقدّمات المقبولة ، فإطلاق العقل عليها في كتب الكلام شائع ؛ حيث يقولون هذا ما يوجبه العقل أو يردّه العقل أي تلك الآراء والمقدّمات . فحينئذٍ لا شهادة له على شيء ، لما عرفت من نحو ثبوت هذه الأُمور المعقولة وأنّها ليست من الضروريّات بل من غيرها .

ولا يخفىٰ عليك أنّ عدم كون هذا القسم من المشهورات من الضروريّات

---

١ . الإشارات والتنبيهات ٢١٩/١.

لا يوجب دخولها في المظنونات ، كيف والمظنونات يقابلها في التقسيم ، بل الفرق بين هذه المشهورات المتوافقة عليها آراء العقلاء والبرهانيّات الضروريّة أنّها ـ أي الضروريّات ـ تفيد تصديقاً جازماً مع المطابقة لما في الواقع ، وهو المعبّر عنه بالحقّ واليقين؛ بخلاف هذا القسم من المشهورات ، فإنّها تفيد تصديقاً جازماً ولا يعتبر مطابقتها لما في الواقع ، بل يعتبر مطابقتها لتوافق آراء العقلاء عليها ، فافهم ولا تغفل .

وممّا ذكرنا في تحرير محلّ النزاع تعرف أنّ ثبوت العلاقة اللزوميّة بين الأفعال الحسنة والأعمال القبيحة والصور الملائمة والمنافرة في الآخرة ـ كما يكشف عنها الكشف الصحيح والنصّ الصريح ـ خارج عن محلّ النزاع ، فإنّ الكلام في التحسين والتقبيح بمعنىٰ استحقاق المدح والذمّ عند العقلاء المشترك بين مولى الموالي وسائر الموالي .

فالإيراد على الأشاعرة بثبوت العلاقة اللزوميّة على النهج المزبور عن المحقّق المذكور خارج عن محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام ، وإن كان صحيحاً في باب إجراء الثواب والعقاب ، بل في باب الإستحقاق والإقتضاء بالتأمّل أيضاً ، لكنّه بمعنىٰ آخر من الإستحقاق .

وأمّا ما عن شيخنا العلاّمة[1] (رفع الله مقامه) في فوائده في تقريب عقليّة الحسن والقبح من « أنّ الأفعال بذواتها أو بخصوصيّاتها متفاوتة سعة وضيقاً كمالاً ونقصاناً بالإضافة إلى القوىٰ ومنها القوّة العاقلة ، فإنّه يلائمها بعض الأفعال فيعجبها أو منافرة لها فيغربها ، وأنّ إنبساطها وإنقباضها أمر

---

١ . أستاذه « صاحب الكفاية ﷺ »

وجداني ، وهما بالضرورة يوجبان صحّة المدح والقدح في الفاعل إذا كان مختاراً » على تفصيل ذكره ﷺ ، فمورد المناقشة من وجهين :

أحدهما: ما أفاده ﷺ من الإلتذاذ والتألّم والإستعجاب والإستغراب للقوّة العاقلة على حدّ سائر القوىٰ كيف وهي رئيسها . وذلك لما مرّ منّا من أنّ القوّة العاقلة لا شأن لها إلّا إدراك المعاني الكلّية ، والتذاذ كلّ قوّة وتألّمها إنّما يكون بإدراك ما يناسب المدرك أو يضادّه ؛ مثلاً إلتذاذ الحواسّ الظاهرة بتكيّف الحاسّة بالكيفيّة الملموسة الشهيّة أو الحلاوة أو الرائحة الطيّبة أو النغمة المطربة ، وتألّمها بعكس ذلك ؛ كما أنّ إلتذاذ القوّة المتخيّلة بتخيّل اللذات الحاصلة أو المرجوّة الحصول ، وتألّمها بإدراك أضدادها .

وأمّا لذّة العاقلة بما هي عاقلة فبأن يتمثّل لها ما يجب تحصيله من الكمالات من أنواع المعارف والمطالب الكلّية النافعة في نظام أمور دينه ودنياه وآخرته ، وتألّمها بفقدها مع القدرة على تحصيلها وإهمالها ؛ فإن فقد ما هو كمال للقوّة العاقلة يؤلمها دون ما هو أجنبي عنها . وإدراك الظلم الكلّي والعدل الكلّي بتجريدهما عن الخصوصيّات ودخولهما في المعقولات المرسلة إن لم يكن كمالاً للقوّة العاقلة لم يكن نقصاً لها حتى يؤلمها .

وبالجملة أفراد الإحسان أو الإساءة خارجاً كلّ منهما له مساس بقوّة من القوىٰ وعند نيله خارجاً يحصل لتلك القوّة انبساط من نيل الإحسان خارجاً أو إنقباض من نيل الإسائة ، سواء كان مستحقّاً لذلك الإحسان أو لتلك الإسائة أم لا .

وهذا أمر واقعي ، ولا دخل له بإدراك القوّة العاقلة لكلّي الإحسان وكلّي

الإساءة فهو نظير نيل القوّة الذوقيّة للحلو أو المُرّ، وإدراك القوّة العاقلة لكلّي الحلو والمُرّ، فإنّ الأوّل هو الموجب للإنبساط والإنقباض ممّا هو حلو أو مُرّ دون الثاني.

وأما إدراك الإحسان الجزئي أو الإساءة الجزئيّة بقوّة الخيال أو الوهم، فمع كونه أجنبيّاً عن القوّة العاقلة بما هي قوّة عاقلة ليس تأثيره في الإنقباض والإنبساط من جهة إشتمالها على مصلحة عامّة أو مفسدة عامّة، بل يؤثّر تصوّر الإحسان إليه إعجاباً وإنبساطاً وإن لم يستحقّ إحساناً، وكذا تصوّر الضرب والشتم يؤثّر في إنقباضه وتألّمه وإن كان مستحقّاً لهما، وتصوّر ورودهما على الغير وإن كان يؤلمه، لكنّه يسبب الرقّة وشبهها، لا من جهة كونه ذا مفسدة عامّة.

ومنه يظهر أنّ حمل كلامه ﷺ على مطلق الإدراك لتصحيح التأثير في الإلتذاذ والتألّم لا يجدي شيئاً ولا يوجب كون الإستعجاب والإستغراب بالملاك الذي هو محلّ الكلام.

ثانيهما: ما أفاده ﷺ من أنّ الملائمة والمنافرة للعقل توجبان بالضرورة صحّة المدح والذمّ؛ وذلك لما عرفت من أنّ دعوى الضرورة لا تصحّ إلّا بالإضافة إلى ما هو خارج عن محلّ الكلام، وهو تأثيرهما أحياناً في إنقداح الداعي إلى مجازاة الإحسان بجزاء الخير ومجازاة الإساءة بجزاء الشرّ كما مرّ تفصيله.

وأمّا دعوى الضرورة بالنسبة إلى حكم العقلاء بصحّة المدح والذمّ فهي صحيحة لكنّها تؤكّد ما ذكرناه من أنّه لا واقعيّة لهما إلّا بتوافق آراء العقلاء عليهما.

وحيث عرفت حقيقة التحسين والتقبيح العقليّين، فاعلم أنّ المراد بكونهما ذاتيّين أو عرضيّين ليس كونهما ذاتيّين بالمعنى المذكور في باب الكلّيات الخمس ولا كونهما ذاتيّين بالمعنى المسطور في كتاب البرهان، كما بيّنّا وجهها في مبحث التجرّي مفصّلاً.

بل بمعنىٰ عدم الحاجة إلى الواسطة في العروض والحاجة إليها، فمثل العدل والإحسان والظلم والعدوان ـ بنفسهما لا من حيث إندراجهما تحت عنوان آخر ـ محكومان بالحسن والقبح، بخلاف الصدق والكذب فإنّهما مع حفظ عنوانهما يوصفان بخلافهما.

نعم كونهما ذاتيّين لهما بمعنىٰ آخر، وهو أنّهما لو خلّيا وطبعهما يوصفان بهما لاندراج الصدق تحت (العدل في القول) واندراج الكذب تحت (الجور في القول)، دون غيرهما ممّا لا يتّصف بشيء لو خلّي ونفسه، فراجع مبحث التجرّي.

وهذا بناءً على كون الحسن والقبح من قبيل الحكم بالإضافة إلى موضوعه واضح، فكيف يعقل أن يكون الحكم المجعول منتزعاً عن مرتبة ذات موضوعه. وأمّا بناءً على أنّهما من الأُمور الواقعيّة فهما من قبيل العرض غير المفارق؛ والعرض المفارق والعرض مطلقاً لا يكون ذاتيّاً لموضوعه كما هو واضح.

كما أنّا ذكرنا غير مرّة أنّ المراد من العلّية والإقتضاء هو إقتضاء الموضوع لحكمه بنحو إقتضاء الغاية لذي الغاية، لا بنحو إقتضاء السبب لمسببه؛ بداهة أنّ الحكم لا يترشّح من موضوعه، بل السبب الفاعلي له هو الحاكم وإنّما الموضوع ـ لمكان الفائدة المترتّبة على وجوده ـ يدعو الحاكم

إلى الحكم عليه .

فبعض الموضوعات حيث إنّه يترتّب عليها ـ بنفسها ـ مصلحة عامّة أو مفسدة عامّة ، تدعو العقلاء إلى الحكم بحسنها أو قبحها ، ولا محالة لا يتخلّف الحكم عن موضوعه التامّ فيعبّر عنه بالعلّية التامّة .

وبعضها حيث إنّه يترتّب عليها المصلحة العامّة أو المفسدة العامّة ـ لو خلّيت ونفسها ـ لاندراجها كذلك تحت عنوان محكوم بنفسه بالحسن والقبح فيعبّر عنه بالإقتضاء ؛ لمكان اندراجه بلحاظ العوارض تحت عنوان آخر محكوم بضدّ حكم عنوانه لو خلّي ونفسه ، وإلّا ففي الحقيقة لا علّية ولا إقتضاء .

وحيث إنّ المصلحة العامّة قائمة بالعدل والمفسدة العامّة قائمة بالظلم ، فالصدق بما هو عدل ذو مصلحة عامّة والكذب بما هو جور ذو مفسدة عامّة ، لا أنّ الصدق مقتضٍ للمصلحة واندراجُه تحت عنوان العدل شرط لتأثيره فيها ، وأنّ إهلاك المؤمن مانع عن تأثيره في المصلحة العامّة ؛ وليست المعنونات بالإضافة إلى عناوينها مقتضيات بالنسبة إلى مقتضياتها ، حيث لا جعل ولا تأثير ولا تأثّر بينها .

فاتّضح أنّه لا علّية ولا إقتضاء حقيقة في شيء من المراتب ، لا من حيث العناوين ومعنوناتها ، ولا من حيث المصالح والمفاسد العامّة بالنسبة إلى الصدق والكذب ، ولا من حيث العناوين الذاتيّة والعَرَضيّة بالإضافة إلى الحسن والقبح العقليّين ، فتدبّر جيّداً » .[١]

---

١ . نهاية الدراية ٣/٣٣٣ ـ ٣٤٣.

هذا هو الحقّ الذي لا محيص عنه، بناءً على ما عرفت من حقيقة الحسن والقبح العقليّين، وأنّ قضيّتهما داخلة في القضايا المشهورة لا القضايا البرهانيّة وأنّ حقيقتهما بلحاظ توافق الآراء لا واقعيّة لهما غير ذلك، فتدبّره جيّداً وإن كان خلاف ظاهر كلمات الأُصوليّين، بل غير واحد من أهل المعقول، إلّا أنّ المتّبع هو البرهان». [١]

«نعم هنا وجوب عقلي بمعنىً آخر غير التحسين والتقبيح العقلائيّين، فإنّ بعض الأعمال ـ حيث إنّه يؤثّر في كمال النفس وصقالة جوهرها لتجلّي المعارف الإلهيّة التي هي غاية الغايات من خلق الخلق ـ فلا محالة لا يرى العقل بُدّاً منه. فالمراد باللزوم العقلي ليس هو البعث ولا التحسين والتقبيح العقلائيّين، بل الضرورة العقليّة واللّابديّة الفعليّة، وهذا أيضاً أجنبي عمّا نحن فيه». [٢]

---

١. نهاية الدراية ٣/٣٥٢.

٢. المصدر المتقدّم / ٣٥٣.

موازنة ما أفاده

إنّه ﷺ قد أذعن بعدّة أُمور، بل وذكر البرهنة عليها:

الأوّل: إنّ القوّة العاقلة واحدة في العقل النظري والعقل العملي؛ غاية الأمر الإختلاف في المدركات فنظريّة تارة وعمليّة أُخرىٰ. وإذا كان الحال كذلك وكانت مدركات العقل العمليّة كلّها قضايا من موادّ مشهورة غير بديهيّة، فكيف يمكن للعقل إقامة برهانٍ مّا في هذا الباب؟ فلا بدّ مع هذا الإعتراف ـ تبعاً للشيخ الرئيس والخواجة نصير الدين الطوسي ـ من إمكان إقامة البرهان على بعضها من وجود بعض القضايا البديهيّة في هذا الباب وإلّا فكيف يتمكّن من إقامته.

ومن ثمّ ذكرنا في ما تقدّم أنّ الشيخ الرئيس وإن كان أوّل من أبدىٰ وأظهر الخلاف في الحكم بالبداهة في الحكماء ـ تبعاً لما أتىٰ به الشيخ الأشعري من المغالطة في الباب ـ إلّا أنّه مع إعترافه بإمكان إقامة البرهان على بعض تلك القضايا في باب العقل العملي، قد أقرّ لوجود موادّ بديهيّة هي الأسّ في الأقيسة البرهانيّة الممكن إقامتها في هذا الباب؛ وبالتالي فهو لا يذهب إلى كون جميع قضايا العقل العملي داخلة في المشهورات فقط، بل بعضها داخل في البديهيّات

أيضاً ، وقد دلّلنا على أنّ هذا مذهب الشيخ الرئيس من نصوص كلماته ، فراجع .

الثاني : كون العدل مشتملاً على المصلحة والكمال والظلم مشتملاً على المفسدة والنقص ، وأنّ الأوّل ملائم للقوّة بحسب كونه كمالاً لكلّ منها ، والثاني منافرٌ لها لكونه نقصاً لها ؛ ولذلك يحبّ الإنسان العدل لما فيه من المصلحة العامّة ، وينفر من الظلم لما فيه من المفسدة العامّة .

فمع هذا الإعتراف يلزمه تخطئة ما تابع فيه الشيخ الرئيس من أنّ قبح الظلم وحسن العدل إنّما يقضي بها الإنسان للإنفعال وللعادة التي نشأ عليها وتعوّد عليها من تكرار التأديب ؛ إذ الإعتراف المزبور يقضي بأنّ نفرة الإنسان من الظلم لحيثيّة واقعيّة في فعل الظلم ، وأنّ حبّ الإنسان للعدل لحيثيّة واقعيّة في فعل العدل ؛ لملائمة الكمال للقوىٰ ومنافرة النقص لها ، لا لكون ذلك انفعالاً ، أو عادة موضوعة جعليّة .

هذا وكذلك يلزمه الإعتراف بقبح الظلم وحسن العدل بالمعنى المتنازع عليه وهو صحّة المدح ، فإنّ الذمّ حدّه الماهوي هو الإخبار بالنقص والشرّ والتوصيف به ، والحدّ الماهوي للمدح هو الإخبار والثناء والتوصيف بالكمال والخير .

فإذا كان الظلم مشتملاً في نفس الأمر على النقص والشر ، فإنّ الذمّ عليه كان صادقاً مطابقاً للواقع ، وإذا كان العدل مشتملاً في نفس الأمر على الكمال والخير كان الحمد والمدح عليه صادقاً مطابقاً للواقع .

الثالث : كون آراء العقل العملي والمشهورات من التأديبات الصلاحيّة والخلقيّات ويلزمه الإذعان بواقعيّة هذه القضايا ؛ إذ أنّها واجدة للصلاح والمصلحة والكمال وكذلك كونه من الخلقيّات ، حيث إنّ الكمالات الخلقيّة

والشرور الخلقيّة حيثيّات واقعيّة، غير معلولة لآراء العقلاء بما هي آراء توافقوا عليها من دون وجودها في الواقع، كما هو الحال في قضايا الحكمة العمليّة من كونها برهانيّة .

والعجب أنّه ﷺ يتابع الشيخ الرئيس في كون الآراء المحمودة ناشئة من إقتضاء المصلحة العامّة أو الأخلاق الفاضلة وأنّها لذلك مشهورة غير واقعيّة، مع إعترافه في ضمن كلامه بأنّ إشتمال العدل على المصلحة أمر واقعي وجداني؛ وهو لا يتلائم مع نفي الواقعيّة عن الرأي القاضي بمدح العدل، أي توصيفه بالمصلحة العامّة . وهذا التهافت بعينه يثار على الشيخ الرئيس والخواجه نصير الدينﷺ .

الرابع: كون الغرض من حكم العقلاء بمدح العدل وقبح الظلم هو حفظ النظام وبقاء النوع والمصلحة العامّة، يلزمه الإعتراف بترتّب كمالات واقعيّة على ذلك الحكم مع كونه مشهورياً لا واقع له . فإذا كان الكمال الواقعي من أثر ذلك الحكم كان الحكم لا محالة واقعيّاً، وإن كان التأثّر بتوسيط الفعل العادل وبتوسط الإرادة المعلولة للإذعان بحسن الفعل، أي كماله . فالمدح وهو الإخبار والثناء على الفعل بالكمال موجب لإذعان النفس وتولّد الإرادة والفعل ومن ثمّ المصلحة العامّة .

الخامس: ما ذكره من أنّ القطب، صاحب المحاكمات، قد سلك مسلك الشيخ الرئيس، وواضح لمن راجع نصوص كلمات القطب أنّه يذهب إلى أنّ آراء العقل العملي بعضها مستنبط من مقدّمات بديهيّة ـ وهو مذهب الشيخ الرئيس أيضاً والخواجة نصير الدين ـ كما أنّه يذهب إلى أنّ الحكماء قائلون بالحسن والقبح بالمعاني الثلاثة جميعاً، فراجع .

السادس: ما ذكره من الفرق بين البديهيّات والمشهورات المتّفق عليها في آراء

العقلاء ، من أنّ الأُولىٰ تطابق الواقع بخلاف الثانية ، مع إشتراكهما في إيجاب كلّ منهما الجزم والتصديق ، والحال أنّها مبادئ الأشياء العمليّة ولا يمكن أن تثبت أو تبطل بما هو أبين منها ـ كما نبّه عليه الفارابي ـ ولأنّ المتشكّك فيها ليس يؤمن أن يهوّن أمرها ويصير من الأشرار الأردياء الأخلاق غير مشارك لأهل المدن . وقد جعل هذا القسم من المشهورات هو الصادق الذي لا ينبغي التعرّض لإبطاله والتشكيك فيه .

السابع : ما ذكره من ثبت العلاقة اللزوميّة بين الأعمال الحسنة والأفعال القبيحة والصور الملائمة والمنافرة في الآخرة ، إلّا أنّه قد غاير بينه وبين إستحقاق المدح والذمّ ، وخطّأ بذلك المحقّق السبزواري في ذهابه إلى الوحدة بين الأمرين ؛ لكنّه لم يتفرّد المحقّق المزبور بذلك ، بل قد ذهب إليه الحكيم الملّا صدرا الشيرازي وكذا الحكيم النراقي ، فلاحظ .

هذا مع ما عرفت من أنّ الحدّ الماهوي للمدح والحمد هو التوصيف بالكمال وفي طرف الذمّ هو التوصيف بالنقص ، فحينئذٍ لا انفكاك بين الأمرين ، بل هما يقوّم أحدهما الآخر .

الثامن : ما ذكره من أنّ لذّة القوّة العاقلة هي بإدراك المعارف والمطالب الكلّية النافعة في نظام أمور دينه ودنياه وآخرته ، وأنّه لا شأن للعاقلة إلّا الإدراك للأمور الكلّية وليست على حدّ شأن بقيّة القوىٰ ، فليس إدراك العدل الكلّي أو الظلم يوجب إنقباضاً أو إنبساطاً ؛ وأمّا إدراك الجزئيّ منهما فليس التأثّر من القوّة العاقلة بل من القوىٰ الأخرىٰ .

ففيه : إن كان إدراك المذكورات كمالاً للعاقلة ، فلا بدّ من الإذعان بصدق تلك

المدركات وحقيقتها، كي يكون إدراكها كمالاً لها. وهذا يخالف ما تابع فيه الشيخ الرئيس من كون الشرائع الإلهيّة من التأديبات الصلاحيّة من المشهورات التي لا واقع لها وراء الاتّفاق، مع أنّه قد تقدّم أنّ التأديبات الصلاحيّة هي ما فيه مصلحة عامّة وكمال، فكيف تكون قضاياها غير مطابقة للواقع؟

وأمّا اللذّة؛ فإن كان المراد بها ما هو من خواصّ القوى الشهويّة، فالمفروض أنّه في العدل الجزئي مع الغير لا نيل لها فيه وأمّا إرجاعه إلى الإنفعاليّات من الرأفة والرحمة في النفس، فالإنفعاليّات لا محصّل لها إلّا أنّها آثار الملكات الخلقيّة الفاضلة أو الرديّة وهي كمالات أو دركات للنفس. فالملائم للخلق الفاضل كمال والمنافر له نقص وعلى العكس في الخلق الرديء.

هذا مع بنائه ﷺ على أن لا شأن للعاقلة إلّا إدراك الكلّيات ولا شأن لها بالجزئيّات ـ كما حرّر ذلك في برهان الإشارات والشفاء ـ لكنّه سيأتي في العقل العياني إمكان إقامة البرهان على الجزئيّات به، وهو عبارة عن إستعانة العاقلة بالآلات والقوىٰ الأخرى المدركة للجزئيّات.

التاسع: ما ذكره ـ من أنّ الداعي لدى العقلاء في الحكم على الأفعال بالحسن والقبح هو وجود المصلحة أو المفسدة العامّة ـ إعتراف بأنّ الحسن الحاكم به العقلاء هو مساوق، بل مصادق للمصلحة أو المفسدة، وكذا ما ذكره من أنّ في حكمهم بالحسن والقبح بما هم عقلاء يتحفّظون على المصلحة العامّة، لا بما لهم من شهوة التشفّي وحبّ الإنتقام، يثبت ذلك أيضاً. فمن الغريب بعد ذلك نفيه ﷺ التلازم بين الأمرين، مع أنّه قد عرفت أخذ أحدهما في حدّ الآخر.

العاشر: ما أقرّ به ـ من الوجوب واللابديّة العقليّة بين الأفعال وكمالات النفس

وصقالتها وتجلّي المعارف الإلهيّة ، على تقدير إرادة هذا المعنىٰ منه ، أو لابدّيّة الإتيان به العقليّة ، كي تتحقّق تلك الغايات ، على التقدير الآخر المحتمل في كلامه ـ هو الذي ذكره غير واحد من الحكماء الأوائل من أنّ الحسن والقبح في الأفعال ، مضافين إلى حدّهما الماهوي المتقدّم ، يفسّر بلوازم أخرىٰ من قبيل إنبغاء الفعل وعدم إنبغاء الفعل ، وضرورة الفعل وإمتناعه ، واللابدّيّة والبدّيّة .

الإستدلال على رأيه

واستدلّ على رأيه‌ﷺ بأدلّة مختلفة :

الدليل الأوّل

إنها لو كانت تكوينيّة واقعيّة لكانت علاوة على كونها يقينيّة ـ لا مشهورة ـ ذات واقع تطابقه ، ومعه ـ لا بدّ أن تكون عرضاً خارجياً ـ أو من الإعتبارات الفلسفيّة النفس الأمريّة المأخوذة من الواقع الخارجي ، في حين أنا لا نجد الفعل يتلوّن بالحسن والقبح بمعنى المدح والذمّ خارجاً ، كتلوّن الجدار بالسواد والبياض أو كتلوّن الموجود بالإمكان والوجوب .

مناقشة الدليل الأوّل

إنّه قد تبلور الخلل في ما ذكرهﷺ ، حيث اتّضح أنّ التحسين والتقبيح عبارة عن القضيّة الذهنيّة الحاكية عن الكمال الخارجي ، ومن ثمّ فهما إعتباران فلسفيّان ، لهما منشأ إنتزاع وليسا إعتباراً أصولياً صرفاً ، ومن ثمّ كانا عرضاً على الكمال والنقص التكويني ومحمولاً عليه .

الدليل الثاني

إن القياس البرهاني يشترك مع الجدلي في كونه جازماً، ولكنّه يتميّز عنه في اشتراط مطابقة موادّه للخارج، في حين أن الجدلي يشترط مطابقة موادّه لاعتبارات وقرارات العقلاء من دون أن يكون لهذه الإعتبارات ـ الأصوليّة ـ تأصّل ومصداقيّة خارجاً.

وحينما نأتي إلى الحسن والقبح ونلاحظ أنّهما يتقوّمان بحكم واعتبار وتوافق العقلاء، حتّىٰ يكون لهما وجود ممّا يكشف عن عدم وجود واقع لهما سوىٰ ايجاد واعتبار العقلاء لهما.

هذا الدليل ذكره في مجال الردّ على السبزواري، فإنّه برهن على تكوينيّة الحسن والقبح بمعنى المدح والذمّ، ولم يكتف بذلك حتّى نسبه إلى الفلاسفة.

وإن ما يتراءىٰ من كلامهم أنّهما من المشهورات صحيح، ولكنّه في الوقت نفسه يصنّفونهما في الضروريات واليقينيات، ولا يمنع من كون قضيّة واحدة تندرج تحت مادّتين من حيثيتين.

واستدلّ على التكوينيّة بنظريّة تجسّم الأعمال.

وناقشه الإصفهاني: بأنا نقبل إندراج قضيّة واحدة تحت مادّتين كما في مثل الكلّ أكبر من الجزء. ولكن قضيّة الحسن والقبح لا تندرج إلّا في المشهورات بالمعنىٰ الأخصّ لما ذكرناه من الأدلّة على الإعتبار البحث فيها.

وأمّا مسألة تجسّم الأعمال، فأنا نقبل العلاقة التكوينيّة إلّا أنّها خارجة عن محلّ النزاع.

مناقشة الدليل الثاني

أن كونه من المشهورات لا ينفي وجود واقع مطابق لها ، وأن المغالطة بدأت من ابن سينا حيث نفى وجود مطابق حقّ في المشهورات .

والصحيح ما ذكره القدماء إلى الفارابي من أن قسماً من المشهورات في عين كونها مشهورة هي واقعيّة وبديهيّة ، وهي قسم الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحيّة التي تطابق عليها جميع الآراء وفي كلّ الأزمنة .

وذلك : لما ذكره الفارابي من أنها لو كانت بالإعتبار والمواضعة لم يعقل مثل هذا الإتفاق على مرّ التاريخ ومن الجميع من دون أن يشذّ أحد ، ممّا يعني وجود سبب واقعي صارخ في وضوحه وهو بداهتها ؛ بالاضافة إلى أنها محمودة ، والحمد حده الحكاية عن الكمال كما أسلفنا ، ومن ثم فهو من الواقعي التكويني والملاحظ لكلام الشيخ الرئيس يجد أنّه متناقض .

فتارة يعبّر أنّ هذه القضايا مشهورة .

وثانية يعبّر أنّ العقل العملي يستقىٰ من مشهورات وأوليّات ، فإنه يعني أن لبعضها حظّاً من الواقعيّة والبديهيّة .

وثالثة يعبّر بإمكان البرهنة على بعضها الذي يعني واقعيّتها من جهة ، ورجوعها إلى بديهيّات من جهة أخرىٰ شأن كلّ نظريّ .

ورابعة يعبّر أنّ من يتوهّم أنّ كلّ ما في أيدي الناس من حسن وقبح من مواضعتهم ولا حقّ يطابقه فهو متفلسف .

الدليل الثالث

إنّنا نتساءل عن فلسفة إذعان واعتبار العقلاء واتّفاقهم على المدح والذمّ ؟

فالجواب : إنه لأجل تحقيق غاية عامّة وهي بسط الأمن والنظام ونشر المصلحة والقضاء على المفسدة ، فعلاقة الحسن والقبح مع الفعل علاقة الغاية وذي الغاية .

من هذه الإجابة قد يلتبس الحال فيتصوّر أنّ للحسن والقبح واقعيّة ، بعد أن كانت الغاية المتوخّاة واقعيّة ولكن الصحيح أن الإجابة تدل على اعتباريّتهما وعدم واقعيّتهما وخارجيّتهما خارج أفق توافق العقلاء ، وذلك : لأن العقلاء من خلال المدح والذمّ يتوصّلون إلى الغاية ممّا يعني أن هذا المدح والذمّ توجيهيّ تربويّ إصلاحيّ ، وعالم التوجيه والتربية لا ينسجم إلّا مع الإعتبار .

فإنّه ﷺ يصوّر أن العلاقة بين الفعل والمدح والذمّ علاقة الغاية وذي الغاية ، ومن ثمّ فهو دليل اعتباريّة المدح والذمّ مع الإيمان بعلاقة السببيّة أيضاً بين الفعل والمدح والذمّ وأنّ الأوّل سبب ومقتضٍ للثاني ، ولكن هذه السببيّة ناشئة من دواعٍ حيوانيّة لا إنسانيّة عقلانيّة .

كما أنّه شدد النكير على الآخذ في تصويره وجود ملائم ومنافر للقوة العاقلة وإستنتاجه من ذلك واقعيّة المدح والذمّ .

مناقشة الدليل الثالث

إنّ ما تقدّم من بيان حدّ المدح والذمّ وعلاقتهما التكوينيّة بالكمال والنقص، يتّضح منه أن علاقة الغاية وذي الغاية وإن كانت، لكنّها لا تعني الإعتبارية وإنّما تعني إستفادة العقلاء من هذه الظاهرة التكوينيّة في مجال التوجيه.

في الوقت نفسه لا نرتضي تصنيفه لحالات السببيّة أنّها من مناشئ حيوانيّة، إذ أن ظاهرة سببيّة الفعل للمدح والذمّ يمكن أن نجدها في الكمّلين من البشر كالرسول الأعظم ﷺ ولا يعقل في مثله أنّ ذمّه لظالمه حين يظلمه يكون بداعي الغريزة الحيوانيّة وإنّما بداعٍ عقليّ محض يكون الفعل سبباً للمدح والذمّ، وهو دليل عقليّة المدح والذمّ حينئذٍ.

كما أنّنا نقبل مدّعى الآخوند إجمالاً في وجود الملائم والمنافر في القوّة العاقلة، وأنها ليست مختصّة بالقوى الحيوانيّة كما حاول أن يصوّره الإصفهاني.

وتوضيحه: إنّ البداية المغلوطة والتي رسمت موقف الإصفهاني بالشكل الذي طرحه في النقاط الثلاثة المشار إليها أعلاه هي تصويره أنّ مهمّة قوّة العقل العملي هي الدرّاكيّة فقط من دون أن تكون قوّة عمّالة، فلا أمر ولا نهي ولا بعث ولا زجر تكوينياً لها، وأن تقسيم العقل إلى نظريّ وعمليّ اعتباري، وأنّ قوّة العقل واحدة، وأن المدركات هي التي تنقسم إلى ما من شأنه أن يعلم وما من شأنه أن يعمل.

ولكن الصحيح ما نظره المتقدّمون من الفلاسفة إلى الفارابي من أن قوّة العقل العملي قوّة عمّالة ونكتشف صحّة هذا التنظير من مجموعة من المسلّمات التي اتّفق عليها الجميع مع بعض التحقيقات الحديثة:

[أ] الجميع سلّموا أن الإدراك يولّد إذعاناً .

[ب]كذا سلّموا أن الإذعان يولّد شوقاً .

[ج] وسلّموا أيضاً أن كمال الإنسان يكون بخضوع وتطويع وانصياع قواه الدانية لقواه العالية .

[د] مع تسليم الجميع بأن الإنصياع المذكور يتمّ بإدراك القوّة العاقلة واذعانها فيتولّد الشوق في ما دون أو النفرة وهو البعث والزجر التكويني .

[هـ] لا يمكن أن يكون هذا الإذعان وليد معلول لواهمة أو لمخيّلة ، لأن الإذعان كلّي ، فلا يصدر إلّا من قوّة مجرّدة . فهو يحصل في القضايا العقليّة البحتة كالإذعان بوجود الله سبحانه .

[و] آخر التحقيقات يقول : إن العلم صرف الإدراك وهو يولّد الحكم ، فالحكم فعل تقوم به النفس في ظرف الإدراك الذهني ، فليس هو من مقولة العلم ، فاختلافهما سنخاً دليل وجود قوّتين لا واحدة .

[ز] تسليم الأعلام أن الإيمان من أشرف العلوم أو أشرف من العلوم لأنه علم وصل إلى حدّ التأثير ، فهو إدراك وعمل والإيمان يكون نتاج العقل ؛كما يذكر في علم النفس الحديث أن الإيمان مهما كان متعلّقه ـ ولو الحجر ـ من كمالات النفس البشريّة ، والنفس التي لا تؤمن مريضة مذبذبة لا يمكن أن تحصل على كمالاتها وإن بلغت من الإدراك ما بلغت .

من مجموع هذه النقاط يعرف أنها لا تنسجم مع نظريّة الإصفهاني التي تحصر دور العقل بالإدراك ، وتصنّف الإنفعال والشوق والنفرة في القوى الدانية الحيوانيّة .

فإنها وإن كانت كذلك ولكنها بدواعي عقليّة، فهناك شهوة حيوانيّة منبعثة عن العقل، وغضب حيواني منبعث عن رؤية وعمل عقلي.

فالصحيح ما ذكره المتقدّمون من أن للعقل عملاً وبعثاً وزجراً وأمراً ونهياً جنباً إلى جنب إدراكه.

ولكن الصورة لم تكتمل ومن ثمّ كانت بحاجة إلى مزيد من الايضاح:

إن قوّة العقل النظري تمثّل درجة ومرتبة من مراتب النفس، تكون قابلاً ومحلاً وموضوعاً للإدراك، الذي يوجده فيها العقل المجرّد، وقوّة العقل العملي تمثّل درجة أدنىٰ تكون قابلاً ومحلاً وموضوعاً للإذعان الذي هو فعل الدمج الذي يوجده فيها العقل النظري ومن ثمّ يتّضح أن هذه القوّة عمّالة فقط لا درّاكة في قبال القوّة النظريّة التي هي درّاكة فقط لا عمّالة.

ونؤكّد أنّنا حينما نقول قوّة العقل النظريّ وقوّة العقل العمليّ لا نعني إلّا المحلّ القابل للإدراك في الأوّل، والقابل لفعل النفس (الحكم) في الثاني.

وحينما يقال عن الإدراك والحكم أنّهما فعلا القوّة النظريّة والعمليّة، لا يقصد منه أنّ القوّة النظريّة فاعل الإدراك وأنّ القوّة العمليّة فاعل الحكم، وإنّما يقصد أنّهما فعلان لهاتين القوّتين المطاوعتين، بمعنىٰ أنّ الإدراك فعل القوّة النظريّة بنحو القبول وأمّا الفاعل فهو العقل المجرّد وأن الحكم فعل القوّة العمليّة المطاوعيّ بنحو القبول، وأمّا فاعله فهو القوّة النظريّة بواسطة الإدراك. والفعل المطاوعي نظير التألّم الذي هو فعل النفس المتألّمة بنحو القبول ولكن فاعله وموجده هو الضارب.

وبتعبير آخر: الفعل المطاوعي هو المسبّب التوليدي ولكن بقيد حلوله في

محلّ منفعل، وهو يكون في صورة مطاوعة وانصياع القوّة الدانية للقوّة العالية كانصياع قوّة العقل العمليّ لقوّة العقل النظريّ، أما لو تمرّدت النفس في هذه الدرجة وجمحت، فإن الفاعل للحكم والإذعان ليس قوّة العقل النظريّ، وإنّما قوّة أخرىٰ ومن هنا يحلّ الإنحراف فإن ذلك أحد أسبابه.

وبعد الالتفات إلى أنّ الإيمان بالله هو الحكم والإذعان، تتّضح فلسفة وجود الحكم الشرعي الفقهي في المسائل الإعتقاديّة الأصليّة ودوره بلحاظ أثره من الترغيب والترهيب، فإنّه يؤثّر في كبح جموح النفس المحلّ والقابل (قوّة العقل العمليّ) كي تقبل فعل القوّة العاقلة للإذعان فيها.

ومن ثمّ يتبلور أن الحكم الشرعيّ الفقهيّ لا يغني عن الإدراك النظريّ في العقيدة، وليس بدلاً له في فعل الإذعان وإيجاده في النفس، إذ لا يتحقّق الإذعان ويستحيل بدون الإدراك، وتفصيل الكلام متروك إلى بحث الإمامة.

على أية حال، إذا حلّ فعل النفس وهو الإذعان وحلّ في مرتبة من مراتب النفس، سيحصل الشوق إلى الفعل والذي هو أيضاً فعل مطاوعي يحلّ في قوّة من قوى النفس الحيوانيّة، وتوجده قوّة العقل العملي بواسطة الإذعان.

من هذا العرض تبلورت مجموعة أمور:

[أ] القوّة العمليّة قوّة عمّالة لا درّاكة، أي أنّه يحلّ فيها فعل النفس وهو الحكم هو سنخ آخر غير الإدراك وتكون فاعلة بواسطة فعلها للشوق والنفرة « البعث والزجر التكويني ».

[ب] إنّ المدركات ـ التي قسّمها الإصفهاني إلى قسمين ـ تدخل جميعاً في القوّة النظريّة، فهي مدركات القوّة النظريّة.

[ج] مع مطاوعة القوّة العمليّة يكون فعلها الحال فيها معلول القوّة النظريّة بواسطة مدركاتها ، وإلّا فقدت هذه الميزة .

[د] دور الحكم الشرعي هو تطويع القوّة العمليّة لقبول فعل القوّة النظريّة . ومنه اتّضحت العلاقة بينه وبين الإدراك .

[هـ] السرّ في تسمية القوّة العمليّة بقوّة العقل العملي ، لأنّه قوّة مجرّدة ذاتاً وفعلاً ، إلّا أنّه لمّا كان فعلها الحال فيها وهو الحكم ليس إدراكاً قيّدت بالعملي تمييزاً لها عن القوّة الدرّاكة .

[و] اتّضح بعض الشيء طبيعة العلاقة بين العقل النظري والعملي ، فإن القوّة الدرّاكة لا تستطيع التأثير في القوى المادون مباشرة ، فاقتضت حكمة الله سبحانه وجود قوّة تتوسّط بين القوّة الدرّاكة والقوى الدانية تستلم قضاياها من العقل النظري وتوجّه ما دونها من القوىٰ .

ونضيف : إنّ القوّة الإدراكيّة أكثر تجرّداً من القوّة العمليّة ، فإن الثانية أقرب إلى النفس هويّة من الأولىٰ ، إذ النفس كما هو معروف مجرّد ذاتاً لا فعلاً .

الدليل الرابع

علاقة الموضوع مع محموله في القضايا ليست علاقة الفاعل للمحمول والحكم، وإنّما يكون في القضايا العقليّة بمثابة العلّة الماديّة الحاملة للحكم والفاعل هو العقل، مثل الأربعة زوج، فإن الحاكم بزوجيّة الأربعة هو العقل ولكن ليس حكماً عبطياً وإنّما بسبب تحليله للموضوع ووجدانه أنه ينقسم بمتساويين، فكان ذلك منشأ لحكمه.

وحين نأتي إلى قضيّة « العدل حسن » نجد أن الموضوع لا فاعل ولا مادّة أيضاً، أي ليست فيه صفة المدح فينتزعها العقل ويحكم بها عليه، ممّا يعني أن فاعل الحكم هو العقلاء فهم الذين اعتبروه وأوجدوه.

مناقشة الدليل الرابع

ولعلّ الدليل كان وراء نظريّة العلّامة في الإعتباريّات ـ والمناقشة نقضاً وحلّاً ـ:

النقض: إنّ كلّ القضايا بدون إستثناء موضوعها الذهني ومحمولها من إنشاء الفاعل لا الخارج ومعه لا بدّ أن يلتزم بإنكار واقعيّتها، « فالأربعة زوج » لم يفعلها الخارج وإنّما أنشئت وأوجدت في الذهن من قبل فاعل مّا على حدّ « العدل حسن » من دون فرق.

الحلّ: إن المدار في الواقعيّة وعدمها ليس على الفاعل للموضوع والمحمول

الذهني وإنّما على المطابقة للخارج وعدمها، فإنه هو مقياس الواقـعيّة وعـدمها فقضيّة « الدفتر أحمر »، واقعيّة لوجود مـطابق لهـا فـي الخـارج وإن كـان الذي فعل الحمرة الذهنيّة (صورتها) غير الخارج .

الدليل الخامس

إنّ موادّ القياس البرهاني منحصرة بالبديهيّات الستّ المعروفة وليس حسن العدل والمدح عليه وبعكسه قبح الظلم من أحدها، فيتعيّن أن يكون من القضايا المشهورة.

مناقشة الدليل الخامس

كلّ ما سبق كان يصبّ في إثبات واقعيّة وتكوينيّة الحسن والقبح، وأما بداهتها فلم يركّز الحديث عنها وإن مرّت الإشارة اليها بشكل سريع.

والدليل على البداهة يمكن أن يقولب ضمن نقاط:

١ . التطابق في كلّ زمن ومن الجميع على المدح والذمّ في بعض الأفعال دليل البداهة، وإلّا لم يعقل مثل هذا الاتفاق.

٢ . الكمال والنقص في بعض الأفعال بديهي، والمدح والذمّ يرجع إليهما كما أسلفنا فهما بديهيّان.

٣ . ذكر الأعلام أنّ الكلّيات العالية التي تكون علّة تامّة للمدح والذمّ كالعدل والظلم مفاهيم فلسفيّة لا ماهويّة، وهي غالباً ما تكون بديهيّة فالمدح والذمّ معلولهما بديهي أيضاً.

ونحن لا نريد أن ندّعي بداهة المدح والذمّ في كلّ الأفعال، وإنّما بداهتهما في الكلّيات العالية وكثير من الكلّيات المتوسطة.

الدليل السادس

لو كان الحسن والقبح تكوينيّين لما اختلف العقلاء في حسن شيء وقبح آخر، في حين أنا نرىٰ أن العقلاء من قطر آخر وفي زمن آخر يختلفون، ممّا يؤكّد جعليّتهما ومن ثمّ خضوعهما للظروف والحاجات الإجتماعيّة.

مناقشة الدليل السادس

١ . إنّ الإختلاف يرجع إلى الإختلاف في الإحراز والتشخيص والإدراك والذي يرجع بدوره إلى اختلاف العقول البشريّة وتفاوتها، وليس بسبب عدم واقعيّة المدرك وعدم حقيقته.

فالإختلاف في المدح والذمّ زماناً ومكاناً، على حدّ الإختلاف في سائر الحقائق العلميّة، يرجع إلى قصور الإدراك البشري لا إلى تغيّر وعدم ثبات المدرك.

٢ . إنّ عناوين الأفعال الكماليّة وعكسها تختلف بالنسبة إلى المدح والذمّ فبعضها يكون علّة للمدح والذمّ وأخرىٰ تكون مقتضية للمدح والذمّ ما لم يمنع مانع وثالثة تكون لا بشرط، فإذا اندرجت في عنوان حسن، ثبت لها المدح وإذا اندرجت في عنوان قبيح، ثبت لها الذمّ وإن لم تندرج تحت أحدهما لم تكن حسنة ولا قبيحة ومن هنا يعرف أن الإختلاف والتغيير يكون في القسم الثالث وشطر من القسم الثاني لا في الحسن والقبح بشكل مطلق.

توضيح الفكرة أكثر: إن العقل العملي لا يتعاطىٰ في عمله الإدراكي

مع الجزئيّات ، وإنّما يختصّ بإدراك الكلّيات والكلّيات منها ما هو عامّ، ومنها ما هو متوسّط ، والجزئيّات يتحدّد وضعها من خلال الكلّي المتوسّط ـ والذي هو بدوره يحسم أمره من خلال انتسابه إلى الكلّي العامّ ـ الذي ننتسب إليه ، لا من خلال ماهيّاتها الخاصّة فإذا كان الفعل الجزئي ضمن شروط معيّنة من زمان ومكان وغيرها يساهم في تحصيل الكمال ، إتّصف بالحسن لاندراجه تحت العناوين الكماليّة ، فلو تغيّرت الشروط وأصبح تأثير الفعل عكسيّاً لاتّصف بالقبح ومن هنا لم تكن الجزئيّات ثابتة الحسن أو القبح ـ لعدم ثبوت الحسن أو القبح لها بماهيّاتها الخاصّة ـ وإنّما هي متغيّرة ومتلوّنة حسب طبيعة الظروف المحيطة بها .

وأمّا الكلّيات المتوسّطة فهي التي تقتضي الحسن والقبح بماهيّاتها النوعيّة شريطة عدم المانع من تأثيرها كالصدق والكذب وبالتالي فهي متغيّرة ولكن تغيّرها منتظم ومنضبط وليست كسابقتها .

والكلّيات العامّة كالعدل والظلم علّة تامّة للمدح والذمّ وبالتالي فهي من الثوابت التي لا تتغيّر ، بل لها تتحدّد وجهة الأفعال الكلّية الأخصّ منها ، كذا الجزئيّات .

ومن هذا العرض يتبلور وجود ثابت في مدركات العقل العملي وهو في الحسن والقبح التكوينيين . ومن هذا العرض يتبلور أيضاً الضابطة في حدود تغيّر الأحكام بحسب الزمان والمكان والذي يصاغ بصياغة ثانية :

الفرق بين الحكم الشرعي والمولوي، وما هي مساحة كلّ منهما

وصياغة ثالثة : **ما هو المتغيّر والثابت في الشريعة ؟**

وصياغة رابعة : **أين منطقة ولاية المعصوم وأحكام الله الثابتة ؟**

وصياغة خامسة : **ما هي منطقة الولاية التشريعيّة للمعصوم ؟**

وتفصيل الحديث سيأتي لاحقاً إن شاء الله .

الدليل السابع

والذي بلوره الشهيد الصدر : إن معنى العدل هو إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه ، والظلم بعكسه ، وهذا يعني أنّهما عنوانان اعتباريّان جعليّان ، لأنّ الحقّ أمر اعتباري ومعه بالأولويّة يكون محمولهما ـ وهو الحسن والقبح ـ اعتباريّاً ، إذ لا معنىٰ لحمل شيء تكويني على موضوع اعتباري ، كما لا يخفىٰ .

مناقشة الدليل السابع

قد تمّت الإشارة اليها في مناقشة المرحوم الإصفهاني في دعواه اعتباريّة العدل والظلم .

* * *

وينتهي الحديث مع الإصفهاني وقد خلصنا إلى هذه النتيجة :

إن الحسن والقبح تكوينيّان واقعيّان وهما دائماً بمعنى الكمال والنقص ؛ كذا التحسين والتقبيح بمعنىٰ والذمّ أيضاً تكوينيّان ، بل بديهيّان مع إقرار شهرتهما في الوقت نفسه وإنّ قوّة العقل العملي درجة أخرىٰ في النفس غير قوّة العقل النظري وهي عمّالة لا درّاكة مع عقليّتها ، وإن كانت المدرَكات ـ ما ينبغي أن يعلم وأن يُعمل ـ هي مدركات قوّة واحدة وهي قوّة العقل النظري .

وذهب الإصفهاني إلى أن استحقاق العقوبة يقصد منه إستحقاق العقوبة الأخرويّة ، وهي ليست من مدركات العقل العملي بل هي تعبّد نقلي محض .

وذلك لأنّ مناط إعتبار العقلاء للعقوبة إمّا أن يكون للتأديب أو التشفّي أو المصلحة العامّة.

والأوّل: لا معنى له لمضيّ وقته وعدم وجود تكليف في الآخرة.

والثاني: غير معقول بالنسبة للعقلاء فضلاً عن الشارع.

والثالث: يعتمد وجود نظام ومدنيّة واجتماع وهو مفقود في الآخرة.

من زاوية أخرىٰ: إن العقاب الأخروي الذي دلّ النقل عليه توجد ثلاث نظريات في تفسيره.

الأوّل: تجسّم الأعمال.

« إنّما هي أعمالكم تردّ إليكم »، « ولا تجزون إلّا ما كنتم تعملون » ولا طريق للعقل إلى معرفة الأعمال التي تكون سبباً تكوينياً وذاتياً للعقاب إلّا من طريق كشف الشارع ولذا قيل في تفسير كون النبي مبشّراً ونذيراً، أنّه يبشّر بما للعمل من صورة أخرويّة حسنة، وينذر بما للعمل من صورة سيّئة، ممّا ليس للعقل البشري احاطة به ومن ثمّ احتاج إلى متمّم ومكمّل وهو الوحي، فالعقوبة الأخرويّة سير تكاملي للنفس البشريّة، على حدّ المرض في دار الدنيا، وهذا لا يمكن للعقل الإحاطة به بدون البشير النذير.

الثاني: إن العقوبة الأخرويّة جزائيّة بجعل من الشارع تشريعاً كما هو الحال في العقوبات الجزائيّة الدنيويّة لدى الموالي العرفيّين وعلى هذا فهي تحدّد بجعل من الشارع.

الثالث: إنّ العقوبة الأخرويّة من مقتضيات مصلحة ذلك العالم، كالشرّ الموجود في عالمنا، فإنّه شرّ نسبي ولكنّه ضرورة بالنسبة إلى العالم ككلّ،

وهذه أيضاً لا ينالها العقل .

ونضيف إحتمالاً رابعاً :

وهو ما ذكره العرفاء من أنّ العقوبة من لوازم الأسماء كالقاهر ، في مقابل المثوبة ، والجنة من لوازم أسماء أخرىٰ كالرحيم ، ومن دون أن يلزم الجبر لفردٍ مّا على القول بذلك .

وخلاصته

إنّ العقل لا يمكنه إدراك ثبوت العقوبة أو نفيها ، بدليل قوله تعالىٰ : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾[1] ، التي تدلّ على نفي الشأنيّة والإستحقاق قبل بعثة الرسل ، في الفترة بين رسول ورسول ، فأصحاب الفترة الذين لم تصلهم الدعوة لا ينالهم عذاب بل ولا يستحقّون ، وهذه الآية المباركة تدلّ وترشد إلى جهل العقل بتلك العوالم ، وأن الذي يثبتها وينفيها هو الشرع .

ويؤكّد هذا الفهم الوسط الفلسفي الحديث الذي يحدّ من مساحة حركة العقل والعلم الحصولي بحدود عالم العقل ، وأمّا العوالم التي هي فوق عالم التجرّد فليس من شأن العقل إدراكها وكشفها بمعادلاته فلا بدّ أن تستقىٰ من الوحي .

---

١ . سورة الإسراء : الآية ١٥ .

هذه النظريّة نكتفي هنا بالنقض عليها ـ بتقريرها المشار إليه هنا ـ والتي تشكل أوليات الردّ والنقد لا غير :

النقض الأوّل

الروايات المستفيضة والروايات الواردة في تفسير آية ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾[1] تحدّثنا أن أصحاب الفترة إذا كانوا من عبدة الأوثان يخلدون في النار، فإنها تدلّ بالإلتزام على أن المراد من الرسول هو الأعمّ من الرسول الباطني ـ العقل ـ أو الظاهري . ويؤكّد ذلك رواية الإمام الكاظم عليه السلام الواردة بهذا المضمون ومع ذلك نتساءل كيف كان للعقل دور في فهم ما وراء العقل، ثمّ ما هو الفرق بين عبادة الأوثان والظلم، ومع إنكار فهم العقل نتساءل عن تفسير الروايات المشار إليها .

النقض الثاني

عوالم الآخرة وتفاصيلها وشؤونها ليست أعظم من العالم الربوبي، ومعرفة الربّ وصفاته مفتوحة للجميع باتفاق الجميع، مشفوعاً بدلالة الآيات والروايات .

فإذا كانت مثل هذه المعرفة تنال بالعقل، فكيف بعوالم أخرىٰ دونها في الدرجة، هذا وإن كنّا نثبت للمعرفة العقليّة حدوداً وما وراءها لا ينال إلّا بقناة الوحي والتي هي عقل مطلق كما يأتي .

---

١ . سورة البقرة : الآية ٢١٣.

وأما الجواب الحلّي فهو

[أ] إنّه لا مانع من إدراك العقل لاستحقاق العقوبة الأخرويّة تأديباً للعبد في عالم الدنيا ، لوضوح تأثير الترهيب في تلك الدار على سلوك العبد في دار الدنيا ، بل حتّى نفس ثبوت العقوبة الأخرويّة له دور في تأديب العبد وإعادته إلى جادّة الصواب أو عدم إنزلاقه في المعصية .

[ب] إنّ التشفّي الذي تنكر له المحقّق الإصفهاني ليس مرفوضاً بالنسبة للعقلاء بل وحتّى الشارع إذا كان عقلياً بمعنىً أن منشأه عقلي بحت لا غير ، كما ألفتنا إلى ذلك في مناقشتنا السابقة .

ولتعميق الفكرة نقول : إنّ العرفاء أشاروا إلى أنّ من لوازم الأسماء الجلاليّة ـ كالكبرياء والعظمة ـ القهر ، ومن لوازم الأسماء الجماليّة ـ كالرؤوف ـ الرحمة الخاصّة . وقد سبق أنّ الحقائق المدركة بالعقل تكون سبباً في التأثير في القوى الدانية ولو لاحظنا هذه المدركات من زاوية فاعلها لوجدنا أنها مفاضة من موجودات مجرّدة عقليّة ، وتنتهي هذه العلوم في تصاعدها حتى تصل إلى مرتبة تكون بها من لوازم الصفات ومظاهرها ممّا يعني أن الحقائق العقليّة للمعصوم إنّما هي تنزّلات من حقائق فوقانيّة والبطش والغضب المتولد من الحقائق العقليّة يكون تنزّلاً للغضب الإلهي وبهذا يفهم ما ورد عنهم ﷺ : «إن رضا الله رضانا أهل البيت، وأن رضاه رضا أوليائه» وأنه عبارة عن أن نفوسهم مَجلى التنزّل السليم من الحضرة الإلهيّة .

[ج] إنّه يمكن تصوير منشأ آخر لإعتبار العقلاء العقوبة واستحقاقها غير ما ذكره الإصفهاني وهو : ما ألفتنا إليه من أن المدح والذمّ تكوينيّان يحكيان الكمال والنقص . والعقل له القدرة على اكتشاف الكمال والنقص في الأفعال

ولو بنحو مجمل؛ والتفصيلُ يتمّ ببيانات الشارع، ومعه يمكن درج فكرة الإستحقاق على الفعل أو العقوبة في النقص والذمّ الحاكي عن النقص المحمولين على الفعل.

بل يمكن تصوير حسن الإستحقاق والعقوبة حتى على مبنىٰ إعتباريّة المدح والذمّ، وأن العقلاء هم يعتبرون حسن الإستحقاق الأخروي ولكن شريطة ضمّ الملازمة بين اعتبارهم واعتبار الشارع كي تثبت شرعيّة الإستحقاق بواسطة الإدراك العملي.

كما أن ما ذكره الإصفهاني من عجز العقل عن إدراك كنه العقوبة، مهما كان تفسيرنا لها وأنها تجسّم العمل، أو مصلحة ذلك العالم، نقبله على مستوىٰ تفاصيل العقوبات وكيفيّاتها، فإن العقل لا سبيل له إلى معرفتها منفصلاً عن الشارع، ولكن على مستوىٰ إدراك كلّي العقوبة بنحو التجسّم وغيره، فإنّ العقل يمكنه إدراكها واكتشافها ضمن إدراكه الكلّي أنّ حركته باتجاه التجرّد وأن أفعاله تساهم في صياغة وجوده الصاعد المجرّد، وأنّ وجوده باقٍ لا فانٍ، فكلّ فعل له مردود تكويني في وجوده المجرّد، ويكون لهذا الإدراك أثر الترهيب والردع، وإن كان أخفّ بكثير من معرفة الصورة الأخرويّة المترتّبة على كلّ عمل، والتي لا سبيل إلى معرفتها إلّا من خلال الشارع.

ومن مجموع ما تقدم اتّضحت نقاط الخلل في هذه النظريّة بتقريريها.

ويمكن أن نناقش النظريّة بنقاش عامّ هو: إنّ النظريّة حاولت أن تشلّ العقل في إدراكه للمعاد، وأنه عاجز عن إدراك نتائج فعله في الآخرة، وما ذاك إلّا لتقييدها إدراك العقل لكمال الفعل ونقصه بعالم المادّة، وأغفلت أن للكمال والنقص جنبتين ماديّة ومجرّدة، وأنّهما ليسا موقّتين وإنّما دائميّان.


نظريّة العلّامة الطباطبائي قدّس سرّه

نظريّة العلّامة الطباطبائي قدس سره

قال العلاّمة الطباطبائي في رسالة الإعتباريات ما مضمونه في المقالة الأولىٰ منها، في الفصل الأوّل، حيث أقام برهاناً على أن الفاعل الإرادي لا تنطلق إرادته إلّا من أمر إعتباري ـ أي أنّ الإنسان لا يفعل الفعل إلّا بعد إذعان بأمر إعتباري دائماً ـ واستدلّ على هذا المدّعىٰ بأنّه: لو كان الشيء موجوداً في الخارج لما أوجب حركة الإنسان، لأن الموجود في الخارج لا يسعىٰ الإنسان لتحصيله، لأنه من باب تحصيل الحاصل وإنّما يسعىٰ الإنسان دائماً لتحصيل ما ليس بحاصل. فإذا كان كذلك فلا بدّ أن ما يسعىٰ لتحصيل غير موجود، أي لا بدّ من الإذعان بقضيّة إعتباريّة يسعى الفاعل الإرادي لايجاد الفعل لأجلها.

فبيّن أنّ الحاجة إلى الإعتبار ضروريّة وأنّ أفعال الإنسان متولّدة من إرادته المنبثقة من القضايا الإعتبارية، حيث أن قضايا الحسن والقبح عمليّة فتندرج في عموم القاعدة المزبورة، فيدلّ على إعتباريّتهما. فدعوى العلاّمة هي أنّ الإرادة تنطلق دائماً من جهات اعتباريّة لا حقيقيّة.

ومن هنا تكمن الحاجة إلى الإعتبار؛ حيث إنّ إرادة الإنسان وأفعاله الإراديّة

لا تنوجد إلّا بتوسّط الإذعان بقضايا إعتباريّة ، ومن ثمّ تمسّ الحاجة إلى الإعتبار .

والإرادة قد تكون مسخّرة للقوى العاقلة وقد تكون للقوى الغضبية أو الشهوية وهذا بحث آخر ولكنها تنطلق دائماً من غايات إمّا كاملة خيّرة أو رديئة .

والعلّامة يذكر في رسالة الإعتباريّات ما مضمونه :

المقدمة الأُولىٰ

إنّ الإنسان في نفسه وكلّ فاعل إرادي وكلّ موجود يتكامل بالإرادة ، لا بدّ أن يحصل كماله عبر إرادته ، مثلاً : الحيوان إذا جلس ولم يستحصل على الغذاء وما يلزمه لمعيشته سوف لن يتكامل ، بخلاف الموجودات الطبيعيّة الأخرىٰ كالنباتات والمعادن ؛ لأنّ تكاملهم ليس مرتبطاً بالإرادة ، وأمّا الموجود الذي فعله بإرادته كماله رهين بإرادته ، ولا بدّ أن يتكامل بتوسّطها .

المقدمة الثانية

هذا الفعل الإرادي كيف يصدر عن الإرادة ؟ فإنّ الفاعل الإرادي لو أذعن واعتقد أن الشيء موجود في الخارج ، فهذا لا يبعث الشوق ولا يولّد الإرادة ، بل لا بدّ أن لا يكون الشيء موجوداً في الخارج كي لا يكون تحصيلاً للحاصل .

مثلاً الجواهر الموجودة في الخارج لا تنبعث لتحريك الإرادة ، ومن ثمّ ركّز العلّامة على أنّ المقدّمة الثانية هي بداية نشوء الإعتبار ؛ حيث إنّ الإنسان إنّما تنطلق إرادته من قضايا غير حقيقيّة ، أي قضايا مؤدّاها غير موجودة ؛ والقضايا ذات المؤدّىٰ غير الموجودة هي الإعتبار . ومن ههنا اتّضح لزوم الحاجة إلى الإعتبار ، فإذن القضايا الإعتباريّة هي محرّكة للإرادة دائماً سواء الإرادة

الحيوانيّة أو الإنسانيّة ، فليس الإعتبار مخصوصاً بالإنسان ، بل الإعتبار يعمّ حتّى الحيوانات ؛ لأنّ الحيوانات أيضاً تتكامل عبر أفعالها ، وأفعالها لا تصدر إلّا من إرادتها ، وإرادتها لا تصدر إلّا من قضايا غير موجودة أي إعتباريّة .

القوى الواهمة في الحيوان تخلق الإعتبار ـ حسب ما يدّعي العلّامة ـ ونحن لا نوافقه في ذلك كما سيأتي ، وأوّل قضيّة إعتباريّة ، قد يكون العقل العملي استخرجها والتفت إليها ، هي تلك القضيّة التي نشأت من باب التمثيل وإلّا ربّما كان أسبق من هذه القضيّة قضيّة إعتباريّة أخرىٰ ، من إدراك الإنسان لأعضائه بأنها ضروريّة له ، وانتساب أعضائه إلى نفسه لازمة له ، فسلطنته على أعضائه وأفعاله نسبة حقيقيّة ضروريّة وليست خياليّة . ثمّ بعد ما يصيبه الجوع وكان قد أكل ووجد الأكل في معدته وقد سبّب الشبع ، فالجوع يولّد للإنسان نوع إلتفات ولحاظ بأنّه كما أنّ نسبة أعضائي نسبة ضرورة ، فنسبة الأكل أيضاً نسبة الضرورة ، كي يندفع ألم الجوع ويتحقّق الشبع . وهذه أوّل خديعة خدعت بها الفطرة البشريّة من أنها أخذت النسبة الضروريّة من قضيّة حقيقيّة وهي نسبة الأعضاء للإنسان وأخذت هذه النسبة وجعلتها بين موضوع ومحمول ليس بينهما نسبة ضروريّة .

هذه المقدّمة استبدلها بعض المحقّقين بمقدّمة أخرىٰ وهي أنّه ليست الخديعة كما بلورها العلّامة ، بل الخديعة هي قضيّة أخرىٰ وهي شعور النفس أنّ حاجات البدن هي حاجات للروح ، لا كما بيّن العلّامة بعنوان النسبة الضروريّة ، بل بجعل الحاجات والكمالات التي للبدن حاجات للروح تنسبها إلى نفسها وتجعلها ضروريّة لها .

وإنّ تفسير هبوط الحقيقة الآدميّة إلى الأرض هي هبوطها في الإدراك ، بدل أن تعتني النفس بنفسها في حاجيات الروح ، هبطت في جهة الإدراك وجعلت البدن جزء حقيقة نفسها . فلذلك جعلت كمالات وحاجات البدن حاجات لنفسها . فأوّل خديعة هي جعل البدن جزءاً من الروح ؛ فمن ثمّ جعل كمالات البدن كمالات للروح . طبعاً هذا الهبوط للروح في الإدراك نوع من التكامل ولكن إذا لم ترجع الروح إلى كمالاتها واشتغلت دائماً بالبدن ، فحينئذٍ سوف يكون تسافلاً .

ثمّ أنّ العلّامة ـ على أي حال ـ يذكر أن أوّل قضيّة إعتباريّة وخديعة ارتكبتها الروح هي تلك النسبة الضروريّة التي أخذت من قضيّة حقيقيّة ووضعت كنسبة إعتباريّة وحسبتها الروح أنّها قضيّة ونسبة حقيقيّة ؛ فهذه القضيّة الإعتباريّة تولّدت منها قضايا إعتباريّة متكثّرة ، فتكوّنت شجرة عالم الإعتبار والقضايا الإعتباريّة بتبع الحاجة ، فبداية الإعتبار انبثق من أنّ الفاعل الإرادي يدرك نقص نفسه حقيقة ـ وهذه حقيقة وليست بخيال ـ وهو يريد أن يتوصّل إلى كماله ـ وهذه أيضاً حقيقة وليست بخيال ـ فهو بين حقيقتين : حقيقة نقصه وحقيقة كماله . والإعتبار يكون وسيطاً بين حقيقتين ، ويكون موصلاً من حقيقة إلى حقيقة ؛ فمن هذا يقال بتوسّط الإعتبار بين حقيقتين .

ونبّه العلّامة بأن وساطة الإعتبار بين حقيقتين قد يكون بجعل الحقيقة السابقة ، النقص والحقيقة اللاحقة ، الكمال ؛ وقد يكون بجعل الحقيقة السابقة ، ثبوت أعضاء الإنسان لنفسه بالضرورة وتلك حقيقة ، فيستلّ منه نسبة ضروريّة ويجعلها بين غذائه ومعدته وهي نسبة إعتباريّة ، ثمّ يترتّب عليه كمال وهي تكامل البدن بالغذاء .

ثمّ بعد ذلك يقول العلّامة حينئذٍ يّتضح لدينا أن الإعتبار يتولّد وينشأ من

الحاجة ، فالوجوب الإعتباري متقدّم على الحرمة الإعتباريّة بمراتب كثيرة حتّى الإستحباب ، بمعنىٰ الأولويّة العقليّة تتقدّم على الكراهة ، بعد ذلك وجد ما يضرّ بنفسه وممتنعات تكوينيّة ، فجعل النسبة بينهما نسبة الإمتناع أو الكراهة وهي نسبة إعتباريّة .

ثمّ يقول : إنّ القضايا الإعتباريّة الهامّة التي إلتفت إليها الإنسان ، هو اختصاص الإنسان ببعض الأعيان التي يستفيد منها أعيان الأكل وأعيان المعاش . واختصاص الإنسان بالأعيان نوع من تكامل الإنسان ؛ لأنّه لو كانت كلّ الأعيان اشتراكياً استلزم إمتناع تكامل البدن للإنسان ؛ إذ لا يستطيع أن يستفيد من عين خاصّة ، فالإختصاص لا بدّ منه . هذا الإختصاص ليس نسبة حقيقيّة تكوينيّة ولكن رأىٰ الإنسان أنّ أعضائه وأفعاله لها اختصاص تكويني حقيقي ، فانتزع هذه السلطة وجعلها بين الغذاء ونفسه أو بين المتاع ونفسه ، لكي يتكامل بدنه وهو إعتبار الملك ، فمن ثمّ إنتزع إعتبار الملك .

ثمّ يقول في تولّد إعتبار الحسن والقبح : أن الإنسان رأىٰ بعض الأشياء التي فيها منافعه واعتبر لها نسبة الضرورة الإعتباريّة وبعض الأشياء التي لها مضرّة للإنسان واعتبر لها نسبة الإمتناع أو الكراهة ، ووجد أنّ الإرادة قد لا تنبعث من هذه النسبة الإعتباريّة وهي نسبة الضرورة أو الإمتناع ـ أي أن الإرادة تحتاج إلى مكمّل لها في الإنبعاث ـ والشوق يحتاج إلى مولّد له بدرجة أشدّ ، فاعتبر المدح والذمّ ، فاعتبرهما العقلاء ، الحسن قرين وملازم الضرورة والوجوب ، والقبح ملازم الحرمة والإمتناع . فالمدح جهة تكميليّة عند العقلاء لأجل توليد الإرادة ، والقبح أيضاً جهة تكميليّة عندهم لأجل توليد الكفّ والزجر وعدم تولّد الشوق ، وكذلك الثواب والعقاب وهما أمران إعتباريّان ، فالحسن والقبح إعتباريّان .

ثمّ بعد ذلك قال ما مضمونه: تولد لدىٰ الإنسان اعتبار الرئاسة؛ لأن الإنسان كما أنه في عالم نفسه لا بدّ من وجود قوّة مهيمنة على بقيّة القوىٰ وهي توازن بين القوى الغضبيّة والشهويّة والإدراكيّة والتخيليّة والإدراكيّة الوهميّة مع القوى العاقلة؛ فالقوى العاقلة تكون مهيمنة على تلك القوىٰ وتنظم أنشطة وأفعال تلك القوىٰ وإلّا يوجب عدم التوازن والاضطراب.

أقول: تفصيل الجواب عن هذا الإستدلال

أنّ فيه غفلة بسيطة يبعد صدورها منه جدّاً، وهي أن القضايا الحقيقيّة ليست مساوية للقضايا الخارجيّة بالفعل في الآن الحاضر، إذ القضايا الحقيقيّة عند ابن سينا مثلاً هي التي عقد الوضع فيها، أي قضيّة الوضع جهته ومادّته بالإمكان غير القضيّة المركبّة من عقدي الوضع والحمل وجهتها وهي كلّ ذات ثبت لها عنوان الموضوع، ثبت لها عنوان المحمول ـ فجهة ومادّة الثبوت الأوّل مغايرة لجهة ومادّة الثبوت الثاني ـ فمثلاً هل كلّ ذات ثبت لها عنوان الموضوع بالضرورة أو بالإمكان أو بالفعل يثبت لها عنوان المحمول أو لا؟

لدينا جهة قضيّة بين الموضوع للمحمول وجهة قضيّة في نفس عقد الوضع وعقد الحمل، وجهة القضيّة في عقد الحمل متناسبة مع جهة القضيّة في قضيّة الأمّ المركّبة بخلاف جهة القضيّة في عقد الوضع فقط.

فذهب ابن سينا إلى أنّ جهة القضيّة في عقد الوضع هي الإمكان، أي كلّ ذات أمكن أن يثبت لها عنوان الموضوع، يثبت لها عنوان المحمول، بنفس جهة قضيّة الأمّ.

وذهب الفارابي إلى أنّ جهة عقد الوضع هي المطلقة الفعليّة، أي الثبوت في

أحد الأزمنة الثلاثة ، سواء المستقبل الأبدي أو الماضي الأزلي أو الحاضر من باب التوسعة في دائرة المطلقة الفعليّة وليست منحصرة في الماضي القريب .

وأكثر الفلاسفة مالوا إلى رأي ابن سينا وأنه يكفي في كون القضيّة حقيقيّة أن جهة عقد الوضع إمكانيّة .

وههنا نقول : القضيّة الحقيقيّة قد تكون جهة عقد وضعها جهة إمكانيّة ، فضلاً عن جهة قضيّة الأمّ التي قد تكون أيضاً إمكانيّة ، ومع ذلك تبقى القضيّة حقيقيّة ؛ فلا تحصر القضايا الحقيقيّة في الخارجيّة ، فضلاً عن الخارجيّة في الموضوع الحاضر أو الماضي الوجود ، بل أن القضايا الحقيقيّة تسع الممتنعات ، مثل : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] فالتلازم الموجود بين الممتنعات واقعي ، ويشير إليه جواب الرضا ﵇ عن « هل يعلم ربك بالممتنعات أو المحالات ؟ » فقال ﵇ : « يعلم حتى بلوازم الممتنعات » ؛ فالقضايا غير البتيّة حقيقيّة أيضاً .

فالإرادة البشريّة لا تنطلق لتحصل الموجود الحاضر أو الماضي ، لكن ذلك لا يلزمه انبعاثها من القضايا الإعتباريّة ؛ لأن ما يبقىٰ من القضايا غير الخارجيّة هو القضايا الحقيقيّة بلحاظ الوجود الإستقبالي .

فالصدق جميل أو حسن ، الكذب قبيح ، هذه قضيّة مثلاً الإرادة تسعىٰ لتحصيل الصدق والصدق غير موجود في الخارج ، لكن لا يستلزم ذلك كون القضيّة إعتباريّة !! فعدم وجود الشيء محقّقاً في الخارج لا يعني أن القضيّة إعتباريّة . فالقضايا الحقيقيّة موضوعها مقدّر موجود .

---

١ . سورة الأنبياء : الآية ٢٢.

أمّا ضرورة الحاجة إلى قانون إعتباري ـ سواء سماوي أو بشري عند المتكلّمين والأصوليين من الإمامية ـ هو أن العقل العملي لمّا كان يقتصر إدراكه على القضايا الكلّية الفوقانيّة فى الحسن والقبح ، مثل « الظلم قبيح والعدل حسن » أو الكلّيات المتوسّطة القريبة للعالي ، مثل « الصدق حسن والكذب قبيح » ، وكذلك في الفضائل والرذائل الخلقيّة ، العقل المحدود البشري تخفىٰ عليه جهات الحسن والقبح فى الجزئيّات المادون ، مثلاً قضيّة « أنّ في القمار قبحاً » ليست من الكلّيات الفوقانيّة ، بل من الكلّيات التحتانيّة ، وكذلك « قبح نكاح الشغار » يخفىٰ على العقل البشري وكذاكون الربا ذا مفاسد ، تخفىٰ على البشر جهات قبحه .

فما أن تتنزّل الأفعال وتصل إلى الفعل الجزئي تخفى على العقل البشري المحدود جهات حسنها وقبحها وكذلك المتوسّطات الدانية فضلاً عن التحتانيّة تخفى على العقل البشري المحدود جهات حسنها وقبحها ، فمن ثمّ إنبثقت الحاجة إلى القانون .

الإعتبار الإلـهي

فالإعتبار ممّن يطلّع على جهات الحسن هي بيان وحكاية لتلك الجهات ضمن قوالب وقضايا إعتباريّة غرضها الكشف عن جهات الحسن والقبح ؛ غاية الأمر لا تكشف عنها تفصيلاً ؛ لأنه يستلزم الحكاية إلى ما لا نهاية من القضايا العقليّة ، بل تجمع الحكايات فى حكاية إجمالية بالقضايا الإعتباريّة فى الكشف عن تلك الجهات الحسن والقبح ؛ لأنّ العقل البشري إنّما يدرك الكلّيات الفوقانيّة لجهات الحسن القبح فى الأفعال ، أمّا المتوسّطات إلى ما لا نهاية فضلاً عن الجزئيّات فلا بدّ فى الكشف عنها من توسّط الإعتبار ولا إمكان للكشف بالعلم الحصولي إلّا بذلك .

فالحاجة إلى الإعتبار ليس لأنّ الإرادة البشريّة لا تنطلق إلّا من الإعتبار ـ كما ادّعاه العلاّمة ـ أو أنّ الإعتبار ضرورة لتوسّطه بين الحقيقتين ، حقيقة نقص الإنسان وحقيقة كمال الإنسان ـ كما بيّنه العلاّمة ـ بل الإرادة تنطلق دائماً من الحقائق ، والإعتبار وظيفته الكشف عن الحقائق اجمالاً . وإلّا فالإرادة الإنسانيّة لا تنبعث عن ما لا حقيقة له مع العلم بأنه لا حقيقة له ، فالسراب مع الإلتفات

إلى سرابيّته لا يبعث الإرادة الحيوانيّة فضلاً عن الإنسانيّة . والإرادة حينما تنطلق من الإعتبار إنّما تنطلق منه لأجل الحقائق المودعة في ذلك الإعتبار ، نظير وجوب مراعاة قوانين العبور والمرور .

وبعبارة أخرىٰ : الإرادة لا تنطلق من الإعتبار بما هو هو ، وإنّما تنطلق من الإعتبار بما هو كاشف عن الحقائق . والإعتبار أكثر ما يتّصل ، يتّصل بقوّة العقل العملي . فأهميّة الإعتبار من جهة أنّه فعل من الأفعال قد يمارس من قبل النفس البشريّة وبتوسّط قوّة العقل العملي التي لديها ، ومن الحيثيّة الفلسفيّة يلجأ الفيلسوف فيتحقيق هذه الظاهرة الموجودة لدى الفاعل الإرادي الانساني ؛ ومن ههنا تظهر الضرورة الملجئة للفيلسوف فيالبحث عن الإعتبار وأقسامه .

وهناك وجه آخر أو إلجاء آخر له للبحث عن الإعتبار ، هو أنّه كثير من الحقائق ربّما تختلط لدى النفس بين كونها قضايا إعتباريّة ، لا الإعتبار الفلسفي بالمعنى الأخصّ الذي له منشأ نفس أمري ، بل الذي بمعنىً مطلق ما ليس له واقع يطابقه ومنشأ يؤخذ إذ كثيراً ممّا تختلط الحقائق بهذه الأُمور الإعتباريّة ، فمن ثمّ تميّزها أمر بالغ الأهميّة وكما نبّهت الفلسفة الإسلاميّة إلى اختلاط القضايا الذهنيّة الحقيقيّة مع الحقيقيّة الخارجيّة وكان مورداً لتشويش الكثير من الأبحاث فيالمعارف البشريّة ، كذلك اختلاط القضايا الإعتباريّة مع القضايا الحقيقيّة أصبح مورداً لتشويش الكثير من المسائل في المعارف البشريّة ، فلا بدّ من التمييز بين القضايا الإعتباريّة والحقيقيّة ، ثمّ بين الحقيقيّة الذهنيّة والحقيقيّة الخارجيّة .

وقد ركّزت في الفلسفة جهوداً كثيرة بتمييز القضايا الحقيقيّة الذهنيّة عن الخارجيّة ، والسبب في أهمّية ذلك هو أنّ القناة التي يستلم الإنسان منها معلوماته هي عبر قناة ذهنه في علومه الحصوليّة ، فإذا لم يبيّن ما هو من

مختصّات رواسب القناة وخصوصيّات الوجود الذهني وما هو آتٍ عبر القناة وما هي الصورة للوجود الخارجي لم يميّز بين أحكام الوجود الذهني وأحكام الوجود الخارجي وكثير من الإشتباهات نشأت من الخطأ بينهما وأحكامهما . وهذه الأهمّية نفسها ثابتة للبحث عن الإعتبار .

ثمّ قال في المقالة الثانية : إن الفاعل الإرادي كيف تتولّد إرادته وكيف يتحقّق اختياره من الإعتبار .

أقول : ما يذكر فيالمباحث التكوينيّة من قواعد بعينها آتٍ في الإعتباريّات . وسبب ذلك أن الإعتبار يتوقّف على شؤون الإرادة ، فلذلك بسط العلّامة البحث فيها بما يبحث في العلّة والمعلول وأقسام الفاعل الإرادي ، فلذلك لا حاجة لنا إلى ذكرها ونذكر الفصل الآخر فيتلك المقالة وهو مهمّ جداً ، حيث إن في المقالة الأُولىٰ قد سلّط الضوء على كيفيّة نشوء الإعتبار عن الحقيقة وفي آخر المقالة الثانية يريد أن يسلّط الضوء في كيفيّة نشوء التكوّن عن الإعتبار .

فالمقالة الأُولىٰ في كيفية نشوء الإعتبار عن التكوين وهنا فيالمقالة الثانية في كيفيّة نشوء التكوين عن الإعتبار وهذا أمر معضل ، إذ نشوء الإعتبار عن التكوين قابل للتصوير ، باعتبار أخذ معنى من وجودات تكوينيّة ؛ أما نشوء التكوين من إعتبار فهذا ممتنع التصوّر إبتداءً وهنا يسلّط الضوء على ذلك .

وقدّم تعريف الإعتبار وهو أخذ الشيء الماهوي من وجود وموجود حقيقي واعطاؤه لشيء آخر . مثلاً ماهيّة الملكيّة الموجودة بوجود تكويني لدىٰ الإنسان في سلطته على أفعاله ، هذا المعنىٰ والماهيّة يأخذ العقل ويعطيه لشيء آخر ، للغذاء مع نفسه أو لنفسه مع الغذاء ، فأخذ حدّ الشيء من موجود حقيقي وهو سلطنته على أفعاله وأعطاه للغذاء الذي بينه وبين الإنسان ، لأنّه لا ربط حقيقيّاً

بينهما ، فأخذ حدّ الشيء من موجود حقيقي وهو سلطنته على أفعاله وأعطاه لشيء آخر ، هذا هو الإعتبار . غاية الأمر حين ما يعطيه لشيء آخر يفرض له وجود وهمي تخيلي لا حقيقي ونحن نتّبع العلاّمة في هذا التعريف نفسه .

ثمّ قال : إن الإرادة عندما تتولّد ويتولّد منها الفعل التكويني ، الإرادة توجد الفعل التكويني وهو إمّا فيه كمال الإنسان أو نقصه ، فههنا نشأ التكوين عن الإعتبار حيث أنّ الإعتبار ولّد الإرادة وهي ولّدت الفعل التكويني الذي فيه كمال أو نقص . فالإرادة بتوهّم هذا العنوان الإعتباري ولّدت الفعل التكويني ، فاتّضح بهذا وساطة الإعتبار بين حقيقتين ـ حقيقة النقص فتتولّد الإعتبار ، فيتولّد الإرادة ، فيتولّد الفعل التكويني الخارجي ـ فتكون الإرادة بين حقيقتين .

نكات في كلامه ﷺ

الأولىٰ: هي أنّ الإعتباريّات سبب وجودها هو أنّ الفاعل الإرادي لا يمكن أن تتولّد إرادته إلّا من الإعتبار.

والثانية: وساطة الإعتبار عنده هو وساطته فيتحريك الإرادة ومن ثمّ إيجاد الفعل التكويني وأخذه من أمر تكويني آخر أو بين نقص الإنسان وكماله، هاتان النكتتان هما مورد للتأمل، وإلّا فما ذكره في تقسيم الأقسام متين.

أما النكتة الاولىٰ

وهي أنّ الحاجة إلى الإعتبار هو كون الإرادة لا تتولّد إلّا من الإعتبار، فغفلة غريبة منه ﷺ حيث إنّه نفسه وأكثر الفلاسفة قالوا بأن القضايا الحقيقيّة ليست مرهونة بوجود الفعلالخارجي، والذي لا يحرّك الإرادة هو وجود الفعلالخارجي الحاضر، لأنّه تحصيل للحاصل وأمّا القضايا الحقيقيّة ـ أي غير القضايا الخارجيّة المقيّدة بكونها خارجيّة ولو كان قضيّة مطلقة فعليّة استقباليّة أو كانت القضيّة حقيقيّة تقديريّة لوجود استقبالي ـ فلِمَ لا تكون تلك محرّكة لإرادة الإنسان.

نعم إرادة الإنسان لا تتولّد من قضيّة خارجيّة موجودة ولذلك يقال: إنّ مدركات العقل النظري بنفسه لا تحرّك الإرادة مباشرة، وكذلك التوحيد النظري بنفسه ليس توحيداً تامّاً. بل لا بدّ من وساطة العقل العملي، كي يحرّك الإرادة ولا بدّ في التوحيد النظري من مراتب توحيديّة عمليّة، كي يقال إنّه موحّد تامّ. كما أن التوحيد النظري بنفسه ليس بإيمان وتسليم تامّ والإقتصار عليه يكون كمقولة بني اسرائيل ﴿يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ﴾[1] يعني بالنسبة إلى أفعالنا وقوانيننا لا ربط لها بالباري.

فالعقل النظري بمفرده لا يوجب تحريك الإرادة. هذه النقطة صحيحة ومتينة، كما أنّ الفاعلين بالإرادة لا يستكملون إلّا بأفعالهم الإراديّة، وهذه نقطة أخرىٰ تامّة. فكل فاعل إرادي لا يستكمل إلّا بالإرادة. ولكن هاتين النقطتين لا توجبان القول بأنّ الإرادة تنطلق من الإعتبار؛ لأنّ في البين مدركات العقل العملي وهي مدركات حقيقيّة أي مدركات بصياغة القضيّة الحقيقيّة لا القضيّة الخارجيّة، يمكن أن تحرّك إرادة الإنسان القضيّة المطلقة الفعليّة؛ لأن هذه القضيّة غير ملحوظ فيها خصوص الزمن الحالي، بل مع زمان الإستقبال وهو شيء غير موجود، فتسعىٰ الإرادة لتحصيل شيء غير موجود.

والفعل المأخوذ في القضيّة المطلقة الفعليّة المستقبليّة أو القضيّة الحقيقيّة وجوده رهين ومعلول لإرادة الإنسان، فاتّضح أنّ القضيّة الحقيقيّة تحرّك الإرادة لأنّ متعلّقها شيء غير موجود، لاستقباليّتها؛ والفعل الذي فيه كمال، وجوده منوط بإرادة الإنسان. يولّد الشوق للإنسان فإنّ الشوق وليد تصوّر الكمال، فإذا

---

١. سورة المائدة: الآية ٦٤.

التفت الإنسان إلى أنّ كمالاً مّا موجود في فعلٍ مّا ـ الفعل الإستقبالي ـ والمنوط وجوده بالإرادة حينها يتولّد لديه شوق والشوق تولّد منه الإرادة، فيسعىٰ الإنسان لتحقيق تلك القضيّة.

فتلك المقدّمتان اللتان استدلّ بهما العلاّمة مقدّمتان تامّتان ولكن لا تستلزمان مدّعاه. فيمكن أن تنشأ الإرادة من الحقائق وسيأتي أنها دائماً تنشأ من الحقائق وما يتراءى من أنّها تنشأ من قوانين إعتباريّة ففي الواقع ليس إنبعاثها من تلك القوانين.

أمّا النكتة الأساسيّة الثانية

إنّ العلاّمة بعد أن برهن أنّ الإرادة تتولّد من الإعتبار، قال: ههنا إنبثقت الحاجة للإعتبار. أنّ علّة الحاجة إلى الإعتبار وهو استناد الإرادة للاعتبار واحتياج الفاعل الإرادي للاستكمال في أفعاله ولا تتولّد الإرادة إلّا بالإعتبار وأمّا على ما بيّناه من عدم لزوم تولّد الإرادة من الإعتبار، فما هي الحاجة إلى الإعتبار ومن أين نشأ الإعتبار؟

نقول كما ذكره الأُصوليّون والمتكلّمون: إنّ الإعتبار منشؤه أن العقل العملي أو النظري محدود فيمدركاته ـ بتسليم كافّة ذوي العقول مطلقاً ـ فإنّهم يسلّمون بأن العقول البشريّة محدودة وليست لا محدودة، ورأس المال الموجود لديها هو البديهيّات التي ينطلق منها العقل البشري سواء النظري أو العملي، ويتوصّل به العقل بمفرده إلى مقدار من النظريّات لا إلى كلّ النظريّات.

وبعبارة أخرىٰ: العقل العملي يدرك الكلّيات الفوقانيّة، أي كلّيتها تكون على دائرة وسيعة جداً ـ مثلاً الظلم قبيح والعدل حسن والإحسان حسن ـ والكلّيات التي تأتي بعدها رتبةً كجنس للأفعال أو الكلّيات المتوسّطة ـ كالصدق حسن والكذب قبيح والبخل قبيح والعلم حسن والفضائل حسنة والرذائل قبيحة ـ وهذه قد تخفى على العقل العملي أو النظري تمام جهات حسنها أو قبحها، فضلاً عما إذا تنزّلت، أي صارت جزئيّات إضافيّة أو حقيقيّة ولذلك لا يستطيع الإنسان دائماً في الفعل الخارجي الخاصّ أن يعلم كلّ جهات الحسن والقبح الموجودة أو المنفعة أو المضرّة أو جهات الكمال والنقص فيه؛ لأنّ جهات المنفعة والمضرّة في الفعل

قد لا تكون في نفسه، بل بلحاظ لوازم الفعل.

وقد يقوم الإنسان بفعلٍ مّا وينظر إلى الفعل فينفسه وبنظرة ظنّية أو قد يصل إلى العلم تارة لا في غالب الموارد، بل الغالب أنّه لا يصل إلى كلّ جهاته وهذا بخلاف من يكون عقله محيطاً بالإتّصال بالمنبع اللّامحدود، فهو يعلم الفعل ـ الفردي أو الاجتماعي ـ بكلّ جهات حسنه أو قبحه ولوازمه ولو بألف واسطة كذا وكذا.

فالإنسان الفرد أو المجموع البشري أو العقل المجموعي التجريبي من دون شريعة تهديه بإعتماده على نفسه وعقله المحدود الفرد لا يمكنه أن يعرف كلّ جهات الحسن القبح في الكلّيات المتوسّطة أو التحتانيّة، فضلاً عن الفعل الجزئي الخارجي، سواء الفعل الفردي أو المجموعي، ولا يستطيع أن يتوصّل إلى كلّ جهات الحسن والقبح لا أنّها غير موجودة، إذ وجودها غير مرتهن بالإدراك إذ إدراك الإنسان محدود، فلا بدّ له أن يستعين باللّامحدود وهو الباري عزّ وجلّ، مَن هو عالم لا تخفى عليه الخفيّات، ومن هذه الحاجة للّامحدود تبزغ وتتولّد الحاجة إلى القوانين والإعتبار والشريعة؛ فسبب الحاجة إلى الإعتبار هو محدوديّة مدركات إدراك العقل العملي والنظري للإنسان، وهذه المحدوديّة تلجئه للإستعانة بقضايا إعتباريّة.

وقد يتساءل: غاية ما يثبت هو الحاجة إلى العالِم المحيط، ويمكن سدّها وإغنائها بالحكاية عن الواقع بالقضايا الخبريّة فلِمَ تكون إعتباريّة؟ إذ منشأ الحاجة هي الكشف عن الواقعيّات، وأمّا الإعتبار فلا دخل له في الواقع.

قلت: هذا الكشف لو كان بالإخبار عنها تفصيلاً، لما وَصَلَ الإخبار إلى حدّ يقف عنده؛ لأن شجرة الأفعال وأنواعها وأصنافها لا تصل إلى حدّ ولو كان البناء

على الإخبار بالقضايا الحقيقيّة لما وصل الإخبار إلى حدّ الذيهو من سنخ العلم الحصولي .

وبيان آخر: كان من اللازم على الباري أن يجعل الكلّ أنبياء أو رسلاً ، يبيّن لهم بالعلم الحضوري آحاد الأفعال وجهات الحسن والقبح فيها وهـذا خلف وجـود القسم الغالب من الحقيقة الإنسان الذي فيه خير أكثري ، لا خصوص القسم الأوّل الذي هو خير محض ، ويبطل الإمتحان بشرائطه الخاصّة في هذا النظام الأكمل ، فلا بدّ من درجات وهذا لا يتوافق مع كون درجة العلم واحدة ولا يتوافق مع كون الكلّ أنبياء .

وببيان ثالث: إنّ الإخبار عن جميع كلّيات الأفعال لا يكفي ايضاً ولا البـيان للأنواع العالية ؛ لأنّ هناك اختلاطاً بـين الأفـعال أو بـين القـضايا الحـقيقيّة فـي الأفعال ، فعند الإختلاط بين جهات الحسن والقبح ليس في البين مميّز وتبقىٰ تلك الفاقة وذلك الفقر عند الإنسان ، لأنّ الغرض أن العقل محدود والبيان غير كافٍ .

فلذا مسّت الحاجة إلى الإعتبار ، لأن بالإعتبار يمكن أن يـنظم إرادة الإنسـان وفق جهات الحسن والقبح الواقعي بنحو غالبي لا دائمي ؛ لأنّ الدائمي لا يـمكن . لذلك كانت ملاكات الأحكام الشرعيّة غالبيّة في مواردها لا دائميّة ولكن هذا هو المقدار الممكن المقدور . فلذلك صارت القضيّة إعتباريّة ولم تكن حقيقيّة ، أي هي بلحاظ ما تكشف عنه من جهات واقعيّة بل غالبيّة ، لأنّ الدائمي لا يـمكن . فهي قضايا حقيقتها خبريّة ، لكنّها خبريّة غالبيّة لا دائميّة ، وتنظيم تلك القضايا الخبريّة بنحو تستوفي غالب الملاكات ، لأنّ كلّ الملاكات ليس من مقدور الطاقة البشريّة ، فهذا هو معنى القضايا الإعتباريّة . فليست هي بلحاظ الواقع أن تطابقه دائـماً وإنّـما هـي قـضيّة فـرضية ، الغـاية مـنها الإخـبار الإجـمالي الغـالب عـن

الواقعيّات . فمنشأ الحاجة إلى الإعتبار هو محدوديّة العقل البشري وعدم إمكان اطّلاع العقول المحدودة بالوسائل الوجوديّة المجهّزة بها من قوى العلم الحصولي والنظام المفروض إلّا بتوسّط الإعتبار .

ويتّضح من ذلك أنّ الوساطة ههنا في الكشف لا في ترتّب التكوين على الإعتبار . ويؤيّد ما قلنا إنّ في القوانين الوضعيّة البشريّة الحاجة ايضاً إلى الإعتبار منشؤها هو ذلك ، مثلاً خبراء المرور وحركة المواصلات ليس بإمكانهم إبلاغ كافّة المجتمع بالقضايا الحقيقيّة في خصوصيّات وسائل النقل . وكيف يوصلون إلى كافّة المجتمع كلّ الجهات في أفعال حركة المرور ، فإنّه لا يمكن إلّا بسَنّ قوانين إعتباريّة فتبيان كل جهات الحكمة في إشارات المرور وخطوط غير متيسرّة .

وكذا الأطباء لو أرادوا أن يُطلِعوا المجتمع بكافّة خبرتهم ، لا يمكنهم ذلك بتوسّط قضايا حقيقيّة خبريّة تكوينيّة ، بل يؤخذ منهم جماعة فيالمجالس التشريعيّة ويشرّع قوانين طبّيّة يجب أن لا يتجاوزها عامّة المجتمع وقس على هذا في بقيّة الخبرات .

فالواضع للسنن والتشريع يجب أن يكون أكمل القوم عقلاً وأكملهم علماً كي يسنّ لهم ما ينفعهم ويسنّ لهم المنع عن ما يضرّهم ، إذ ليس بالإمكان ابلاغ كلّ الجهات إلى كافّة الناس ويعبّر عنه هذا بفلسفة القانون ، أي القضايا الفرضيّة البديلة عن القضايا الحقيقيّة التي لا يمكن إخبار كافة المجتمع ، فيسنّ لهم الإعتباريّات .

فلغة القانون الإعتباري في الفطرة البشريّة نشأت من محدوديّة عقل البشر وألجأه ذلك إلى الإستعانة بعقل أكمل منه وإستعانته لا تتمّ إلّا بالإعتبار ولا تتمّ بالإخبار التكويني . فلغة القانون وليدة للغة العقل ولا يمكن تنزّل لغة العقل

الحصولي إلى التفاصيل ، والقضايا الإعتباريّة متولّدة من القضايا الحقيقيّة هذه .

ثمّ ذكر العلّامة أنّ الإعتبار هو أخذ حدّ شيء لشيء آخر وهذا التعريف هو تعريف غالب الأُصوليين من الإماميّة ولا غبار عليه . وبيّن في الميزان ورسالة الولاية وفي حاشية الكفاية : أنّ القضيّة الإعتباريّة هي التي ولّدت الإرادة ، والإرادة ولّدت الفعل ، وهذا الفعل البشري الصادر عن الإرادة وإن كان معنوناً بعنوان اعتباري ، لكن نفس الفعل البشري هو وجود تكويني . فالإعتبار حيث كان لباساً وعنواناً لأفعال تكوينيّة فيكون واقعها باطن الشريعة وباطن القانون الشرعي ، وفي الأفعال التكوينيّة كمالات وفي الأفعال المحرّمة دركات . فهذا هو دور وساطة الإعتبار بين الحقائق ؛ فهو يتوسّط بين الإرادة والفعل التكوينيّين بجعله حدّاً عنوانيّاً ماهويّاً للفعل ، ولكن على ضوء المبنيين في النقطة الأُولىٰ والثانية من كيفيّة توسّط الإعتبار يظهر أنّ وساطة الإعتبار ليست ذلك ، حيث ذكرنا أنّ الإرادة تنطلق من القضايا الحقيقيّة ، بل ادّعينا أنها دائماً تنطلق من القضايا الحقيقيّة لا أنه في الجملة فقط .

وبيّنا الدليل عليه في الجملة في النقطة الأُولىٰ كما أنّه في النقطة الثانية بيّنا أن مرجع ومنشأ الحاجة إلى الإعتبار لغاية العلم والإدراك لجهات الحسن والقبح ، أي أن منشأ الحاجة إلى الإعتبار هو الكشف عن جهات الحسن والقبح ، أي الوساطة في الإثبات لا الوساطة فيالثبوت كما بيّنها العلّامة ، حيث إن مفاد بيان العلّامة هو الوساطة فيالثبوت ، باعتبار أنّ الإعتبار يولّد الإرادة والإرادة تولّد الأفعال التي هي الكمالات أو الدركات ، بينما بناء على ضوء النقطة الثانية التي بينّاها من أن الحاجة إلى الإعتبار هي محدوديّة العقل البشري ، أي أنّ الإعتبار يحتاج اليه من جهة كشفه اثباتاً عن جهات الحسن والقبح في الأفعال ،

يظهر أنه ليس فيالبين واسطة ثبوتيّة وهذا هو ما عليه المتكلّمون والأُصوليون من الإماميّة .

نعم بقيّة الأُمور والتقسيمات التي ذكرها العلاّمة تامّة وجيّدة والكثير منها زبدة التحقيقات الأخيرة التي توصّل إليها في الفقه والأُصول ولا غبار عليها ، نعم في بعض الأمثلة تأمّلات ، مثلاً ما مثّله من الحاجة إلى الأكل من أنّه لا بدّ من توسيط الإعتبار ، فمن البيّن أنّه لا داعي لفرضه الإعتبار فيه ، حيث إن الأكل للغذاء مكمّل للبدن بنحو القضيّة الحقيقيّة ومولّد ومحرّك للإرادة ، فيتولّد الشوق لإيجاد الأكل ، فتتولّد الإرادة ، ثمّ يقوم الإنسان بالفعل فهذه القضيّة حقيقيّة ، فلا تفرض إعتباريّة ؛ فكما ذكرنا من أن القضايا الإعتباريّة إنّما يتوصّل بها ويحتاج إليها في الموارد التي لا يدرك فيها العقل النظري أو العملي جهات الواقع ، وأمّا مع إمكان إدراك العقل لجهات الواقع بسهولة فلا حاجة حينئذٍ لتوسّط الإعتبار .

ونقول بأنّه قد اتّضح في ما بيّنا من التأمّل في كلام الطباطبائي أنّ الإرادة تنطلق دائماً من الحقائق والقضايا الحقيقيّة ومع ذلك قلنا إن هناك حاجة تدعو إلى الإعتبار في ما كان العقل البشري محدوداً لا يطّلع على جهات الحسن والقبح في الفعل ، وأن الإرادة تنطلق من الإعتبار ولكنّها لا تنطلق من الإعتبار بما هو اعتبار أو بما هو لا واقع له ولا واقع ورائه وانما تنطلق من الإعتبار لما للإعتبار من كشف اجمالي عن جهات الحسن والقبح والقضايا الحقيقيّة ، ولذلك أن الفاعل الإرادي لا يتبع إعتبار أي معتبر وإنّما يتبع إعتبار المعتبر المطّلع على جهات الحسن والقبح .

وأمّا إذاكان المعتبر بنفسه جاهلاً بجهات الواقع فالإرادة لا تتولّد من اعتبارات ذلك المعتبر ؛ لأنّ الفرض أن ذلك المعتبر لا يطّلع على جهات الحسن والقبح ،

فكيف تتولّد الإرادة ؛ إذ أن الإرادة لا تنطلق إلّا بلحاظ أن المعتبر محيط سواء احاطة لدنّية ذاتيّة كالله عزّ وجلّ أو احاطة بسبب التجربة والخبرة كما في القوانين الوضعيّة مثلاً ، فانطلاق الإرادة في الجملة في منطقة القضايا الإعتباريّة التي لا يدركها العقل ليس للإعتبار بما هو ، بل بما هو كاشف اجمالي عن الواقعيّة الحقيقيّة عندما تطمئن النفس بهذا الكشف بقدر ما تذعن لذلك المعتبر من علم واحاطة .

ومن ثمّ ذكر أرسطو بأنّه لا بدّ أن يكون المسنّن للقوانين التشريعيّة في المجتمع والإجتماع أن يكون إنساناً إلهياً محيطاً بالجهات الواقعيّة عالماً بالعوالم العالية وهي تتّفق مع نظريّة الإصفهاني في إعتباريّة الحسن والقبح ، ولكنّها تزيد عليه أنه من النوع الذي لا يقبل الردع من قبل الشارع ، لأنّه ضرورة فطريّة وإن كان إعتباريّاً ومن صنع الواهمة .

أدلّة المنكرين
للتحسين والتقبيح العقليّين



أدلّة المنكرين

للتحسين والتقبيح العقليّين

استدلّ على كون الحسن والقبح اعتباريّين وجعليّين بوجوه:

الأوّل: إن الحسن والقبح بالمعنى الذي هو محلّ النزاع ـ أي المدح والذمّ ـ ليسا من الأوصاف الخارجيّة للفعل الحسن أو القبيح، لأنّ الحسن فيالخارج ليس من الأعراض المقوليّة بل المدح قائم بالمادح وكذلك الذمّ. فليسا طارئين على الفعل الخارجي وأن ارتباطهما بالفعل الخارجي ارتباط جعلي إعتباري لا تكويني، والمراد من الإعتباري التخيّل الذي لا مطابق ولا منشأ له، لا الإعتباري النفس الأمري ولا من الأعراض المتأصّلة عيناً في الخارج. فلا تخرج الأعراض المقوليّة التسعة عن كونها إمّا متأصّلة عيناً في الخارج كاللون، أو منشؤها في الخارج مثل الفوقيّة والتحتيّة؛ أمّا المدح والذمّ فليسا كذلك، أنّهما من الإعتبارات المحضة أي التخيليّة.

الثاني: الحسن والقبح يختلف بإختلاف الأزمان والأمكنة وهذا الإختلاف شاهد على عدم كونهما أمراً خارجيّاً وتكوينياً حقيقيّاً، لأن في الأمور الثابتة التكوينيّة لا اختلاف بحسب الأزمان والأمكنة، كما يمثّلون بالذي يلبس الإزار

في المناطق الباردة، فقد يستهزأ به والذي يلبس الألبسة الكثيرة يمدح، والعكس بالعكس.

الثالث: وهو نظير الدليل الذي ذكروه لإثبات أصل وجود النفس، وهو أنه لو فرضنا أن إنساناً لم يولد في مجتمع يربّيه على عادات مستحسنة أو مستقبحة وإنّما وجد في أرض بريّة ولم يلاق إنساناً، هذا الإنسان لا يجد الإلجاء والإضطرار والضرورة العقليّة بحسن العدل وقبح الظلم وهذا دالّ على أنّهما ليسا ضروريّين، بل هما أمران جعليّان ولذا ترىٰ أنّ التربية لها أثر في حصول هذه العادات. وكذا الأحكام تستحكم بالعادات والتربية أو بالعاطفة أو بالرقّة أو ما شابه ذلك، وإلّا الإنسان لو خلّي وعقله، لما حكم بالإضطرار العقلي بحسن العدل وقبح الظلم.

الرابع: إن هذه الأحكام وهي الحسن والقبح إنّما يحكم بها العقلاء لأجل مصلحة اجتماعهم ونظامهم وإلّا لو فرضنا أنّه لا إجتماع في البين ولا نظام في البين، بل الحياة فرديّة معيّنة، لما أذعن وقطع بذلك وإنّما جعلوا هذه الأحكام لمصلحة نظامهم للوصول إلى الأغراض الأُخرىٰ بتوسّط هذا الإعتبار.

الخامس: دعوىٰ أنّ العقل يذعن ويحكم بالحسن والقبح، لا يخرج الحكم المزبور عن أحد قسمين، إمّا أن يكون الفعل الذي يقطع بحسنه أو قبحه سبباً لتحسين العقلاء للفعل الحسن والفعل سبب لتقبيح العقلاء، من باب السبب والمسبّب أو من قبيل الغاية وذي الغاية وتصوّر السبب والمسبّب في ما بعد وجود الفعل فهو يقتضي حكم العقل أو العقلاء بالحسن والتحسين أو بالقبح والتقبيح وتصوّر الغاية وذي الغاية في ما كان الحسن هو الغاية التي تدعو إلى إيجاد ذلك الفعل وقبحه تدعو إلى الكفّ عن إيجاده، فالقائل بأنّ الحسن والقبح عقليّان،

لا بدّ أن يقول إن الفعل بالنسبة إلى الحسن والقبح إمّا من قبيل السبب والمسبّب أو الغاية وذي الغاية .

أمّا بالنسبة إلى السبب والمسبّب فلا ينكر أيّ عاقل أن الذي يظلم يذمّ أو أيّ عاقل حينما يحسن إليه يمدح فاعل الحسن ولكن هذه السببيّة التي بين الذمّ والفعل ليست ناشئة من نزعة عقليّة ، بل ناشئة من نزعة حيوانيّة ؛ حيث إن الحيوان مجبول على أنّ من يتعدّىٰ عليه ينفعل منه وينزجر منه وكذلك إذا أحسن إليه شخص ، فهو مجبول على مدحه والتمايل اليه . وهذا منشأ حيواني وتابع للقوى الحيوانيّة كالرأفة ، لا القوى العقليّة والحال أنّ الكلام فيالمدح والذمّ الناشئ من القوى العاقلة وما تدركه القوّة العاقلة .

وأمّا الغاية وذو الغاية فهذا أمر مسلّم به ، لكن لا يدلّ إلّا على الإعتبار ، لأنّ العقلاء غايتهم من التحسين بالنسبة إلى الفعل الذي لم ينوجد هو إرادة البعث إلى إيجاده ، فهذا لا غبار عليه ولكنّه اعتباري بإعتبار أن العقلاء يحثّون بعضهم البعض على إيجاد الفعل الحسن وتجنّب الفعل القبيح بتوسّط المدح والذمّ ؛ وهذا جعل من العقلاء لأجل التوقّي من الأفعال القبيحة وإرتكاب الأفعال الحسنة وهذا لا من باب المنشأ التكويني ، بل لأجل هدف وهو الوصول إلى مصالحهم وكمالاتهم الإجتماعية . فالحسن والقبح إمّا تكويني ولكن حيواني ، وإمّا عقلي غائي ولكن جعلي إعتباري .

السادس : لو ادّعىٰ أن الحسن والقبح تكوينيّان فهو لا يخرج عن أحد البديهيّات السّتّ :

أمّا الأوّليّات وهي ـ التي يحكم بها العقل بمجرّد تصوّر الطرفين بالملازمة ـ فالحسن والقبح ليسا كذلك ، بل فيه إختلاف كثير .

ولا هو من الفطريّات ولا من التجريبيّات ، لأنه ليس عرضاً على المعروض فيالخارج ، بل هو قائم بالمادح والذامّ .

وليس من العينيّات الخارجيّة ، ولا من المشاهدات ، ولا من الوجدانيّات ، لوجود الإختلاف الكثير فيه بين الناس فهو خارج عن البديهيّات .

السابع : إن المدح والذمّ عند العقلاء أمر إنشائي ، فيقال : مدح فلان فلاناً ، أي أنشأ كلاماً ومقالاً يثني به ، والإنشاء هو الإعتبار والوجود الفرضي وليس أمراً تكوينياً خارجياً ، فهو غير الكمال والنقص وغير الملائم والمنافر ، بل هو أمر قائم بالمدح والذمّ الإعتباريّين ، فهو من نسخ الانشائيّات والإعتباريّات .

الثامن : إن حسن العدل وقبح الظلم ـ لا سيّما على القول بأنّ العدل هو أمّ الأفعال الحسنة والظلم هو أمّ الأفعال القبيحة ـ موضوعهما العدل والظلم وماهيّة هذين العنوانين وتعريفهما أن إعطاء حقّ الغير هو عدل وأمّا التجاوز عن حقّه فهو ظلم ، والحقّ ـ يعني الأمر الجعلي القانوني الإعتباري ـ مأخوذ في العدل وهو أمر إعتباري وكذلك في الظلم ، فإذا كان الظلم والعدل ـ اللذان هما موضوعان للحسن والقبح ومن أهمّ موضوعاتهما ـ متقوّمين بالإعتبار والجعل والقانون فكذلك حكمهما وهو الحسن والقبح إعتباريان إذ لا يزيد الفرع عن الأصل .

ومن هذا القبيل استدلال العلّامة الطباطبائي وهو أن الحسن نراه يعرض على الأُمور الإعتباريّة مثل الإحترام حسن ، مع أنه أمر جعلي إعتباري والحسن عارض عليه فإذا كان الموضوع إعتبارياً ، فالمحمول أيضاً إعتباري .

هذه عمدة أدلّة القائلين بإعتباريّة الحسن والقبح .

وقد أجاب عنها الفلاسفة المتقدّمون

أمّا عن الوجه الأوّل

فقالوا إنّ عمدة المغالطة فيتفكيك المدح والذمّ عن بقيّة معاني الحسن والقبح كالمنافر والملائم والكمال والنقص والخير والشرّ هو في إيهام ماهيّتي المدح والذمّ، فالجواب يتّضح ببيانهما.

فذكروا في تعريف الحدّ الماهوي للمدح، أن المدح هو التوصيف بالكمال، والذمّ هو التوصيف بالنقص، فإذا رجع الإنسان إلى تقرير المعنى اللغوي في أيّة لغة ـ مع أن البحث ليس لغوياً حيث إنّه ليس مُنصبّاً حول رابطة اللفظ والمعنىٰ وإنّما البحث منصبٌ حول المعنىٰ بلحاظ جنسه وفصله والتكلّم في الإنتقال من اللفظ إلى المعنىٰ جسرٌ ومقدّمة للتعرض إلى التحليل الفلسفي لماهيّة المعنىٰ ـ يرىٰ أن المدح معناه هو التوصيف بالكمال والذمّ هو التوصيف بالنقص. فالحدّ الماهوي للمدح ليس أمراً إعتبارياً، بل هو مرتبط ومتقوّم بالكمال والنقص،

أي الأمر التكويني ، وهل رأيت عاقلاً يمدح بغير كمال ؟ إلّا أن يكون مشتبهاً يحسب النقص كمالاً وهذا بحث آخر .

والذمّ له مرادفات كالهجو وكذلك المدح له مرادفات ، مثل الحمد والثناء ، وهل يكون حمد واجب الوجود إعتبارياً ؟ أو يكون حمده أمراً حقيقيّاً برهانيّاً ؟ فالمدح والحمد لهما حدّ ماهوي تقرّري هو الوصف أو الإتّصاف بالكمال ، والذمّ والهجو له حدّ ماهوي تقرّري هو الوصف أو الإتّصاف بالنقص وعدم الكمال ، فالتفكيك بين معاني الحسن والقبح سلب لماهيّة الشيء عن نفسه .

ويؤيّد ذلك بأنه قد يرى المدح والذمّ في حين أنّهما لا يطابقان الواقع فيقال مدح وذمّ كاذبان ، ولو كان المدح والذمّ أمرين إعتباريّين فكيف يتّصفان بالصدق والكذب وما الواقع الذي يطابقه أو لا يطابقه ؟ ومن الواضح أنه قد يمدح وينسب أو يصف الإنسان شخصاً بالكمال مع أنّه كاذب ، لأنّه لا كمال له واقعاً أو يهجوه بالنقص مع أنّه إجتمعت فيه صفات الكمال ، فهجوه كذب لأنّه يصفه بالنقص وليس فيه نقص كما وصف اليهود الله بيد الله مغلولة .

ألم يبيّن عقليّاً وعرفانيّاً بأنّ نفس مخلوقات الله هي نوع من محامد الله عزّ وجلّ : لأنّ المخلوقات آيات عظمة الله وقدرته ، وكلّما كبرت الآية كانت حكايتها عن كمال الله وعظمتها أكثر فأكثر ،كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام : « ما لله آية أكبر منّي » باعتبار أن الكمالات المحكيّة بتوسّط شراشر وجوده من النوري إلى وجوده الناسوتي ، حكايتها عن عظمة الله أعظم وأكثر من بقيّة المخلوقات . فآيات الله حواكي عن كمالات موجودة في الله ، فالرابطة بين الحاكي والمحكي تكوينيّة ، فالتفكيك بينهما نوع مغالطة من الأشعري ، فكّك الحاكي المحكي وجعل أحدهما إعتبارياً جعليّاً .

نعم لا مضايقة في القول: إنّ كلّ تكويني مع كون وجوده تكوينياً يمكن أن يفرض له وجود إعتباري إنشائي، لا أن وجوده التكويني يسلب عنه التكوينيّة ولكن قد يحتاج العاقل إلى الإعتبار زيادة على التكوين لحاجاته، مثلاً ـ الماء ـ له وجود تكويني وقد يلاحظ له وجود إعتباري مثل لفظ الماء ـ الذي هو وجود لفظي تنزيلي للعين الخارجيّة ـ وكذلك كتابة رسم لفظة الماء ـ وهو وجود كتبي تنزيلي للعين الخارجيّة ـ.

فللعين وجودان إعتباريان، وجود لفظي ووجود كتبي للحاجات الموجودة بين العقلاء. بل كلّ الأشياء لها وجود اعتباري حتّى خالق العالم وهو لفظة الله ولكن ذلك لا يضرّ بتكوينيّة الشيء؛ مثلاً الملكيّة، سلطة الفاعل الإرادي الحرّ على أفعاله سلطة تكوينيّة، ومع ذلك قد ينشئ البيع ويملّك منافعه لغيره، فلا لغويّة للملكيّة الإعتباريّة مع وجود الملكيّة التكوينيّة، أو فيباب الطهارة، حيث إن التحقيقات الأصوليّة تشير إلى أن الطهارة والنجاسة ليستا إعتباريّتين محضاً، بل ناجمتان من الملاكات الواقعيّة، والنجاسة هي قذارة لا يكتشفها العقل البشري ولا العلم بسهولة. فكون الشيء أمراً إعتبارياً لا ينفي أن له وجوداً تكوينياً.

والحال في بحث الحسن بمعنى المدح والقبح بمعنى الذمّ هكذا، فمع أنّ له وجوداً تكوينيّاً لكن لا ينفي أن المدائح لها وجود إنشائي ايضاً، مثل القصائد التي تنشأ فيالمدح، فهي إنشائيّة ولكن المعاني الذهنيّة التي بإزاء الإنشاءات اللفظيّة إذا كانت صادقة فإنها تحكي عن الكمالات الموجودة في ذلك الممدوح، فالإنشاء المدحي هو ترجمان ودالّ على المعاني الذهنيّة الصادقة في ذهن الشاعر الحاكية عن الكمالات الواقعيّة، كما في مدح الفرزدق للإمام السجاد عليه السلام.

كذلك الهجو الصادق كما يهجو الله عزّ وجلّ بني إسرائيل، فهنا الهجو إنشائي

لكنّه غير متمحّض في الإعتبار، بل هو من جهة لإعلام الآخرين، ومن جهة أخرىٰ له معانٍ حكائيّة عن معانٍ واقعيّة، فالمدائح أو اللعائن الموجودة في القرآن وإن كانت إنشائيّة لكنّها ليست محض إعتبار، بل ترجمان ودلالة على المعاني الموجودة الذهنيّة الحواكي عن النواقص أو الكمالات الواقعيّة.

ثم هل النزاع والشجار في الأمر البديهي يدلّ على عدم بداهته؟

الجواب: لا، فكم من بديهي تقع فيه الغفلة والشجار، ثمّ ينبّه عليهما وترفع الغفلة أو الشجار وقد لا يريد الطرف الفحص عن الحقيقة ليتنبّه، بل للجدال أو لبيان المغالطة حتى في البديهيّات التي هي رأس مال فطرة الله، فالفطرة قد تسلب عنه أي يغشىٰ عليها بحجب الإذعان بالجهالات المركّبة نتيجة معاندة ولجاجة النفس البشريّة مع فطرة الله، أوَليس الوسواسي لا يتبع البديهيّات لحالة مرضيّة فيه؟ فكذلك اللجاج والعناد حالة مرضيّة في النفس لسيطرة القوّة الوهميّة والتخيليّة على قوّة العقل العملي في الإنسان.

وإذا لم تروّض قوّة العقل العملي على اتّباع العقل النظري وعدم الإئتمار للقوى السفليّة يبتلي الإنسان التشكيك كما نقل عن الفخر الرازي أنه مات وهو يشكّك حتى في التوحيد، لإدمانه في التشكيك. فهذه حالات مرضيّة في القوى الإدراكيّة للنفس وفي القوى العمليّة؛ فوجود التشاجر والنزاع في الأُمور الفطريّة العقليّة أو النظريّة التكوينيّة الصادقة لا يدلّ على أنّها إعتباريّة.

أمّا الجواب عن الوجه الثاني

من أنّ تشخيص الكمال وإحراز الواقعيّات يقع فيه إختلاف ، فقد يحرز جيلٌ من البشر أنّ مادّة معيّنة طبيّة نافعة للمرض الكذائي ، ثم يأتي جيل بعد ذلك في الطبّ ويقول هذه المادّة سامّة قاتلة موجبة لانهدام الصحّة البشريّة ، فهذا لا يعني نفي تكوينيّة التكوين .

وهذا الإختلاف ناشئ من إختلاف الإحراز أو ناجم من إختلاف الظروف ؛ مثلاً في البلد البارد كمال البدن الإنساني لبس الثياب الكثيفة المثقلة وأمّا في البلد الحارّ لا يكون ذلك كمالاً للبدن الإنساني ، بل كماله أن يرتدي ثوباً خفيفاً ، فإختلاف الظروف يسبّب إختلاف ما هو حسن في هذه الأمكنة وكذلك الحال في العادات .

نعم لا نقول إنها كلّها مطابقة للواقع ، بل بعضها رديئة وبعض السنن الإجتماعيّة أغلال للمجتمع وقيود له ، فيستحسنها العقلاء أي يتخيّلون أنّها لازمة لكمالهم ، وبعض العادات يستقبحها العقلاء والحال أنّها حسنة في نفس الأمر ، لا لكون التحسين والتقبيح إعتباريّين ، بل لأنّ إحراز الحسن والقبح خاطئ ، ومن ثمّ نحتاج إلى الشرع لأنه يهدي إلى المحاسن والقبائح الواقعية الحقيقيّة في الموارد النظريّة .

أمّا الجواب عن الوجه الثالث

فلو سلّمنا به فغاية ما يدلّ عليه هو عدم كون الحسن والقبح أمراً بديهيّاً ، لا أنّه ليس حقيقيّاً ، لأنّ النظري ايضاً لا يقضي به العقل إبتداءاً ككيفيّة صدور أفعال الباري عن الباري ، مع أن الحقّ هو قضاء العقل بذلك وليس حكمه متقوّماً بحالة الإجتماع البشري ، بل يقضي في نفسه بأنّ الصدق حسن أو الكذب قبيح وهكذا ، مثلاً لو رأىٰ وميّز أن من كمال الإنسان أن يصل إلى فلان ، لحكم بحسنه ولا بعد فيه ، بل نجد من أنفسنا الإضطرار إلى ذلك الحكم في ذلك الفرض ؛ أو عرض عليه مشهد معيّن بحيث شاهد ظلم شخص لشخص آخر وأنه يمانع من وصوله إلى كماله ، فلا ريب في أنه يتأثّر لا من جهة الرقّة والإنفعال العاطفي أو القلبي ، بل عقله يقضي بقبحه .

ودعوىٰ أنّ منشأ الغضب والرضا دوماً حيواني ممنوعة ، لأن القوّة الغضبيّة والشهويّة إذا كانتا تحت سيطرة العاقلة يكون الغضب والرضا حينئذٍ عقلانيّين ، ولذلك قد ذكرنا أن الرضا والغضب قد يكونان عقليّين وليس داعيهما حيوانياً على الدوام ولذلك أن الملائكة مع عدم وجود القوى الحيوانيّة فيهم ومع أن حياتهم ليست حياة إجتماعيّة مدنيّة تربويّة وإنّما إرتباطهم تكويني ، مع كونها كذلك فإنّها تتأثّر وتتنفّر من مظالم العباد ، والملك وجود عقلاني يتأثّر من الظلم ويستحسن الحسن فكذلك الإنسان لا يقبّح بسبب حالته الإجتماعيّة .

وبذلك يندفع الوجه الرابع .

أمّا الجواب عن الوجه الخامس

إنّ الإنفعال نوع منه عقلي والمراد منه أنّ هناك نوعاً من الغضب العقلي ونوعاً من تحريك للقوى الحيوانيّة المادون بتوسّط العقل العملي، كما يمثّل بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ﴾[1] حيث يتسائل لِمَ عبّر عزّ وجلّ بـ «سكت»، إذ السكوت مقابل النطق والسكون مقابل الحركة، والحيوان يذكر في تعريفه الماهوي أنّه الجسم النامي المتحرّك بالإرادة وأمّا في تعريف الإنسان يذكر أنّه الناطق، فالنطق والسكوت خاصّة الإنسان، أمّا الحركة والسكون خاصّة مطلق الحيوان، فلذا عبّر فيالآية بسكت، لأنّ مقابله النطق ولم يعبّر بالسكون الذي هو مقابل الحركة وهذا يدلّ على أن غضب موسىٰ لم يكن غضباً حيوانيّاً، بل هو غضب ناشئ من القوى العاقلة. وكذا قول أمير المؤمنين عليه السلام حينَ ما هجم جيش معاوية على إمرأة في أطراف العراق وقال: «فلو أنّ إمرءاً مسلماً مات من بعد هذه أسفاً ما كان به ملوماً»[2] هذا ليس إنفعالاً حيوانيّاً وإنّما إنفعال عن قوّة عاقلة.

وتبيان ذلك تحليلاً أنّه إذا أدركت قوّة العقل النظري ثمّ تابعتها قوّة العقل العملي في ما تدركه ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي، وكانت القوى الحيوانيّة المادون مطيعة إلى أمارة وسلطة قوّة العقل العملي، فلا تكون حركات القوى الحيوانيّة حركات حيوانيّة وإن كانت هي قوّة حيوانيّة لكنّما منبعثة من العقل العملي وهذا كمال الإنسان ولذلك ورد «يغضب لله لا لنفسه».

---

١. سورة الأعراف: الآية ١٥٤.

٢. الخطبة / ٢٧.

وكذلك حال الكمّلين وتكاملهم في خضوع قواهم المادون إذا كانت إدراكيّة أو عمّالة لما فوقها إلى أن يصل إلى قوّة العقل النظري. وكذلك كمال وتمام العقل النظري هو كونه مدركاً خاضعاً للعوالم العلويّة، وتلك العوالم كذلك إلى أن تصل إلى عوالم الربوبيّة، فتكون حينئذٍ مشيئة الكامل مشيئة إلهيّة، لأن مشيئته في القوى المادون تتلقّىٰ من العوالم الربوبيّة وهكذا المشيئة الإلهيّة، وإلّا فليس في الربوبيّة غضب حيواني وإنّما غضب الله بغضب أوليائه ورضاه برضا أوليائه؛ لأنّ منبعث رضاهم القوى العقليّة ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ﴾[١] فالغضب وإن كانت تقوم به القوى الحيوانيّة لكنّها مسخّرة من قبل القوى العقلانيّة، فيمكن أن يكون الفعل يسبب المدح أو الذمّ بلحاظ عقلاني لا حيواني ويصير الحسن والقبح عقليّين وهذا هو وجه مستقلّ لإثبات عقلانيّة الحسن والقبح.

وكذلك في الغاية وقول المستدلّ بأنّ العقلاء قد تدفعهم الغايات أن يمدحوا أو يذمّوا ممّا يدلّ على أنّه جعل إعتباري... إلخ.

فالجواب أنّه ليس جعليّاً اعتبارياً، لأنّه بضميمة ما تقدّم من أنّ الحدّ الماهوي للمدح هو التوصيف بالكمال والحدّ الماهوي للذمّ هو التوصيف بالنقص، نفس الإلتفات والتذكير للأنفس بالحقائق وحثّها عليه نحو تكميل تكويني لتلك النفوس لا أنّه إعتباري فعندما يؤكّد الإنسان لإنسان آخر ويلقّنه كثيراً بما هو حقّ وبأنّ الصدق جيّد والخلق الحسن جيّد، تكرار هذا القول نوع تكميل تكويني مساعد له لكي يستعدّ لمرحلة التكامل وليس إعتبارياً، بل التلقين للقضايا الحقيقيّة، يوجب صدورها عن الشخص وصدور الأفعال الحسنة، وهذا تأثير التربية والعادة على القضايا الصادقة الحقّة.

---

١. سورة التكوير: الآية ٢٩.

أمّا الجواب عن الإشكال السادس

فواضح لأنّه حيث أخذ في ماهيّة المدح التوصيف بالكمال، فالكمال الذي هو منشأ التوصيف هو أمر عيني ومن أعراض الفعل، غاية الأمر الأفعال تارة تتّصف بكمال متّوسط وأخرىٰ إبتدائي وثالثة نهائي وهذا بحث آخر.

فالتوصيف أمر نفس الأمرى لا إعتباري، نعم هو من سنخ الوجود لا من سنخ الماهيّات المقوليّة؛ لأنه توصيف بالكمال لا توصيف بمقولة خاصّة، فمنشأ المدح وهو الكمال من سنخ الوجود لا من سنخ المقولات وهو عيني لا تخيّلي إعتباري وحيث ظهر أن المدح هو التوصيف بالكمال والذمّ هو التوصيف بالنقص، يظهر أنّه لا ينحصر بقسم من أقسام القضايا السّتّة، بل هو تارة من الوجدانيّات كما في الأخلاقيّات، وأخرىٰ قابل للإندراج في عدّة من تلك المقولات، فبعض كمالات الأفعال قد تكون محسوسة ونقائضها كذلك وبعضها قد تكون وجدانيّة نفسانيّة كحسن الظن أو سوء الظن أو غير ذلك فحيث إن الكمال من سنخ الوجود أي التوصيف بالكمال فهو قابل للإندراج في عدّة من أقسام البديهيّات.

أمّا الجواب عن الوجه السابع

وهو أنّ الإحترام نوع إنشاء لأنّ وضع وحركة البدن بإعتبار العقلاء يدلّ على الإحترام أو الإهانة، فالتلازم بين حركة البدن والإحترام نوع من الإعتبار ولكن مضافاً إلى ما نذكره في بحث الإعتبار مبسوطاً من ضابطته ونحو إرتباطه مع التكوين أن هذا الإنشاء يسمّىٰ صادقاً إذا كان داعي المدح هو الكمال التكويني وإلّا يسمّى كذباً ودَجَلاً؛ حيث إنّ الإحترام منطوٍ ومتضمّن لنحوٍ من الإخبار فإذا لم يكن الطرف كاملاً لا يكون الإحترام توصيفاً حقيقيّاً صادقاً، فالداعي الموجب له إن كان صادقاً حقيقيّاً يحكي عن الواقع فيكون صادقاً وإلا كان كاذباً، وغاية من يحترم الكبار داعيه تقديس الكمال والحثّ على الكمال، لأنّ تقديسه للصفات الحقيقيّة العليا فيه، لا لبدن العالم.

ففي تلك الموارد الحسن ليس بلحاظ الإنشاء في التعظيم، بل بلحاظ الداعي في التعظيم والفعل دلالة إنشائيّة على ذلك بلحاظ الداعي؛ فهو نوع كمال تكويني. مثلاً إذا خشع قلب المصلّي في صلاته خشعت جوارحه، فخضوع القلب الذي هو لازم خضوع العقل وهو مستلزم لخضوع الجوارح، فهذه قدسيّة للكمال وحثّ نحو الكمال؛ نعم القدسيّة للأباطيل سجن وأغلال يجب أن تكسر. أمّا دعوىٰ أن كلّ قدسي فيجب أن يصطدم معه لأنّ التقديس والتعظيم تحجير لمسير التكامل، فدعوىٰ زائفة في إطلاقها، لأنّ القدسيّة أي الخضوع والإنقياد صفة مهمّة كماليّة وبرهنت كماليّتها في كلّ الفلسفات عدا السفسطة، نعم القدسيّة رهينة الحقيقة يعني الإنقياد، والتسليم إنّما هو للحقيقة لا لشيء آخر.

وأمّا الجواب عن الوجه الثامن

فقد يقرّر بأنا لا نلتزم أن قضيّة العدل حسن والظلم قبيح، أسّ أساس القضايا العقل العملي، بل هما قضيّتان منتزعتان من قضايا العقل العملي وإلّا فقضايا العقل العملي هو الكذب قبيحٌ والصدق حسنٌ والإحسان حسن والبخل قبيح وهكذا وينتزع من تلك القضايا الحاوية لتلك الأفعال، الظلم والعدل.

وهذه الإجابة لا بأس بها.

ولكن الإجابة الصحيحة هي التي ذكرها الفلاسفة بأن العدالة أمر حقيقي لا إعتباري وكذلك الظلم، وبيّنوا أنّ التعريف الدقيق للعدالة هو وصول كلّ موجود إلى كماله المطلوب من دون إعاقة شخص آخر وممانعته عن الوصول، مثلاً العدالة الإجتماعيّة هو وصل كلّ أفراد المجتمع إلى كمالهم المطلوب من دون معاوقة ومزاحمة شريحة منهم لشريحة أخرىٰ، أي وصول كلّ الطبقات إلى كمالهم المطلوب، والظلم بخلافه.

والعدالة الإقتصاديّة هو وصول المعدّات الماديّة لكمالات البدن لكلّ فرد، لأن البدن محتاج إلى إعدادات ماديّة وبكمال البدن الذي هو آلة للروح تستكمل الروح، فحاجة البدن إليها لهذه الجهة، كذلك العدالة السياسيّة وحرّيّة الرأي.

فالعدالة في كلّ الموارد ليست محض إعتبار من التشريع، بل حدّها الماهوي هو تكافؤ أفراد النوع الإنساني في إمكان تكامل كلٌّ بحسبه تكويناً والتشريع محرز

وكاشف عن طرق التكافؤ التكوينيّة والظلم عدم التكافؤ وامتناع التكامل في بعض الأفراد دون بعض، ففي كلّ مرحلة وأيّ صدد بدنيّاً كان أو علميّاً أو سياسيّاً أو اقتصاديّاً، العدل والظلم ليسا متولّدين وناشئين من التشريع، بل من المناشئ التكوينيّة.

أدلّة عقليّة

الحسن والقبح وتكوينيّته

أدلّة عقليّة

الحسن والقبح وتكوينيّته

مضافاً إلى ما ذكرناه من أنّ حدّ كلّ من المدح والذمّ هو التوصيف بالكمال أو بالنقص وهما حدّان عقليّان تكوينيّان نضيف فيالمقام وجوهاً أخرىٰ :

البرهان الأول: الوجدان والفطرة

فإنّ الذين ينفون الحسن والقبح العقليّين هم في يوميّاتهم يضطرّون ويتعاملون بهما ، فينفّرون من القبيح وينجذبون إلى الحسن كشيء نابع من فطرتهم ، فينكرونهما بلسانهم ويبنون عليهما في أعمالهم للفطرة . وفطرتهم مرتكزة عليه وهذا نوع من المكابرة مع الوجدان .

ولذا ترىٰ ابن سينا كلماته متهافتة . ففي الشفاء يذكر أنّ كلّ أو أكثر ما بأيدي الناس من الحسن والقبح حقّ ، يقام عليه البرهان ؛ وفي عبارة أخرىٰ لديه في مبحث النفس من الإشارات من النمط الثالث يذكر بأن العقل العملي قضاياه إمّا أوّليّات أو مشهورات أو مظنونات ، وإذا كان العقل العملي بعض قضاياه أوّليّة ولو موجبة جزئيّة فيلزمه رجوع قضاياه إلى قضايا بديهيّة يمكن إقامة البرهان

عليها، وإذا كانت حصّة من قضايا العقل العملي أوّليّات فيبطل إطلاق القول بأنّها مشهورات لا واقع لها تطابقه، فالأوّليّات تعني بديهيّة وقضايا العملي تعني المشتملة على ما ينبغي فعله والذي لا ينبغي فعله. وهذا واضح.

وكذلك في منطق الشفاء يعرّف المشهورات بأنّها لا واقع وراءها تطابقه وإذا كانت المشهورات كذلك، فكيف ينسجم مع القول بأن بعض قضايا أقيسته التي ينبغي فيها العمل أو لا ينبغي أوّليّات يعني بديهيّات، في‌حين أنه جعل الصنف الأوّل من المشهورات ـ الحسن والقبح بمعنى المدح والذمّ ـ ممّا ليس لها واقع ما ورائه تطابقه، والأوّليّات لها واقعيّة وراء تطابق آراء العقلاء لا باعتبار المعتبر.

تدافع آخر، قال ابن سينا: يمكن إقامة البرهان على قضايا العقل العملي ولو بنحو الموجبة الجزئيّة وضابطة البرهان أن ترجع القضايا النظريّة إلى البديهيّة ـ وإذا كان قياس البرهان للإستدلال هو من القضايا النظريّة أي كلتا المقدّمتين نظريّة والنتيجة نظريّة ـ فلا بدّ أن ترجع المقدّمتان في نهاية المطاف إلى البديهيّة؛ إذ لا يمكن إنطلاق النظري من النظري هلمّ جراً، بل يرجع إلى أمر بديهي وإلّا يصير دوراً؛ فقوله هذا نوع من الإعتراف بأنّ قضايا العقل العملي ترجع إلى البديهيّة، والغريب أن الخواجة مع إحاطته يتابع في‌الشرح المتن عيناً فهو في شرحه يثبت أنّهما عقليّان تكوينيّان لكنّه في أساس الإقتباس يعبّر بتعبيرات مضطربة.

البرهان الثاني

هو ما ذكرناه في جواب دليل المحقّق الإصفهاني في السبب والغاية .

البرهان الثالث

إنّ إنشاء المدح والذمّ وإن كان إعتبارياً إنشائياً إلّا أنّه قد ثبت في محلّه أن الإنشاء لا بدّ أن يكون بداعٍ تكويني ، فالهجو الإنشائي بداعي إظهار النقص ، والمدح بداعي إبراز الكمال .

نعم إذا كان الداعي كاذباً يقال كاذب بلحاظ داعيه ، أو كان صادقاً فصادق بلحاظه . فالصدق والكذب بلحاظ الداعي ، فهو أمر تكويني كما أنّ البلاغيّين قالوا بأن الإنشاء يتعنون بعنوان الإستفهام أو الدعاء وتلك العناوين لماهيّات الدواعي ـ يعني ماهيّة الداعي الموجودة في الذهن وتحريكها للإنشاء ـ تكويني ، فيتعنون بعنوان الداعي .

البرهان الرابع: قاعدة العناية

ما ذكره صدر المتألّهين في الأسفار في بحث العناية.

ومقدّمةً نذكر تعريف العناية كي نبيّن كيفيّة دلالة قاعدة العناية على الحسن والقبح وهو أن العناية هي علم الباري تعالىٰ بالنظام الأتمّ الأكمل في الوجود وعلّيته لذلك النظام ورضاه به.

وفي هذا التعريف ثلاثة حيثيّات: علمه بالنظام الأتمّ الأكمل والخير الأتمّ وعلّيته لذلك النظام ورضاه بذلك النظام ويعبّرون في بحث العناية حيث إن الباري هو على أكمل ما يمكن أن يكون في ذاته فالصوادر من الباريء عزّ وجلّ كذلك هي بحذاء ذلك النظام الذاتي الأعلى والأشرف يكون صدورها. كما في تعبير بعض الروايات عن الرضا ﷺ إنّما ههنا يدلّ على ما هناك باعتبار أن آيات مخلوقات الله مع إختلاف درجاتها تدلّ على صفة وكمال في الباري تعالى، فلذا عرّفوا العناية الإلهيّة هي علمه بالنظام الوجودي والخير الأشرف ورضاه به وعلّيته لذلك النظام وقد برهن الحكماء على أن هذا الترتيب الموجود في أقسام الوجود هذا هو أقصىٰ ما يمكن أن يبلغه النظام في الكمال والخير والأتميّة.

وبحث العناية قاعدة فلسفيّة عامّة تعمّ كلّ عوالم الوجود، يقولون إنّه حيث إن الباري هو اللّامحدود في الكمالات والخير والعلّو، فنظام الخلق والصوادر عن الباري هي بحذاء تلك الذات الكاملة. هي الذات المقدّسة هي نظام جملي وجودي أكمل وأشرف وأعلىٰ ونظام ترتيب الصوادر عن الباري هي بحذاء ذلك

النظام الأكمل ؛ فالنظام الذاتي يكون علّة للنظام الخلقي وعلّة لأفعال الباري مع رضا الباري بذلك وعلّيته لذلك وفي المقام نبني عليه كأصل موضوعي .

القاعدة ومؤدّاها، وكيف نستدلّ بها على عقليّة الحسن والقبح ؟

مؤدّاها أن كلّ كمال ببركة العناية الإلهيّة يجب أن يكون على أكمل ما يكون عليه ومنها الموجودات الإراديّة والفاعل بالإرادة . فالمفروض في العناية الأزليّة الإلهيّة أن توصل تلك الموجودات الفاعلة بالإرادة إلى أكمل ما تكون عليه بتهيّؤ الأسباب . وبهذه القاعدة يستدلّ على ضرورة التشريع والتقنين ، أي بيان طريق الكمال من واجب الوجود للموجودات الفاعلة بالإرادة في عالم الدنيا باعتبار أنه يجب أن يوصلها إلى أكمل ما يمكن أن تكون عليه .

فهذا المؤدى الإجمالي للقاعدة ويكون بمنزلة الكبرىٰ وصغراه ندلّل عليها :

إمّا بما تبيّن من كون الحسن بمعنى المدح ، والقبح بمعنى الذمّ في الأفعال ، قد أخذ في حدّهما الوصف بالكمال أو بالنقص ، فيثبت صغرىٰ قاعدة العناية في الأفعال .

وإمّا ندلّل على الصغرىٰ بما ذكره الفلاسفة في ضرورة التشريع والشريعة كما في إلهيّات الشفاء والنمط التاسع من الإشارات وغيرهما من ضرورة التمدن والإجتماع للنوع الإنساني لأجل التكامل تكويناً والإجتماع لا يحفظ تكويناً إلّا بأحكام العقل العملي والشريعة ، فمصالح النظام تحفظ بها فهي حينئذٍ كمالات .

أو ثالثةً ندلّل عليها بما هو مقتضىٰ قاعدة العناية من كون كمال الشيء الذي تثبته القاعدة وإن كان معلولاً للعلم الذاتي ، لكنّه متقرّر في ذات الشيء ،

فكذا الحال في أفعال الإنسان سواء بالنسبة وبالإضافة إلى نفسه أو إلى غيره المجموعي ؛ فكمالاتها متقرّرة في نفس الأمر لا بحسب تطابق المجموع وآرائهم .

وبيان ذلك بنحو البسط : أن قاعدة العناية كما ذكرها صدر المتألّهين وغيره أنّ علم الباري ـ الذي هو منشأ لافاضة الكمالات على المخلوقات الفاعلة بالإرادة ـ تابع للكمال أي للمعلوم ، لا أنّ المعلوم تابع للعلم ، فالمعلوم الذاتي هو النظام الكامل الذاتي في الساحة المقدّسة الربوبيّة ، والعلم تابع له لا متبوع له على الدوام ، والعلم تابع للمعلوم وإلّا لم يكن العلم علماً به . نعم صدور وإفاضة الكمالات تابعة للعلم الذاتي أي معلول لها .

ثمّ الموجودات الفاعلة بالإرادة حينما يفاض الكمال عليها لا بنحو القسر لا بدّ أن تكون الأفعال في واقعها لها كمال معيّن ، كما أن لها نقائص معينة بحيث تكون من عناية الباري الأزليّة هو إفاضة الكمالات لا بنحو القسر ، والكمالات لا بدّ أن تكون هي في تقرّر الواقع ونفس الأفعال ، والعلم تابع لها ، لا أنّ العلم هو الذي يحدّد المعلوم والفرض أن المعلولات الإمكانيّة وإن كانت هي تابعة للإنشاء والإيجاد للعلم الذاتي ولكن بلحاظ المعلوم الذاتي . فالعلم تابع للمعلوم ، فالكمالات في نفسها لا بدّ أن تكون مقرّرة ، فليس الكمال ما جعله علم الباري كمالاً بل هو بنفسه في الرتبة السابقة يكون كمالاً ، وليس النقص ما جعله علم الباري نقصاً وإنّما هو في الرتبة السابقة ما كان بنفسه ناقصاً ؛ فالأفعال في حاقّ واقعها ذات كمالات أو نقائص بالجعل البسيط ؛ ففي حاقّ واقع الأفعال اتّصاف بالكمال أو بالنقص ، فليس الحسن في الأفعال ما حسّنه الشارع ، بل الحسن هو ما يكون في واقعه حسن ، وليس القبح في الأفعال ما قبّحه الشارع وإنّما هو في نفسه ذو نقص واقعاً . فالخير والشرّ في الأفعال كمالها ونقصها في نفسها .

فبقاعدة العناية تثبت أنه تفاض تلك الكمالات التي للأفعال بحسب ذاتها. والعلم تابع للمعلوم الذاتي وإن كانت المعلومات تابعة للعلم الذاتي لا في أصل التقرّر الواقعي، بل في الإيجاد؛ لأنها آية على الكمال الذاتي، وفي الكمال الذاتي العلم تابع للمعلوم وإن كان في الكمال الإمكاني الحال أنه معلوم وتابع للعلم الذاتي ومخلوق له تبعيّة إيجاد.

ثم إنّه من النكات البالغة خطورةً وأهميّةً وفائدةً في سائر مباحث المعارف ـ وهي نحو وفاق بين علمي الكلام والفلسفة وبين ما يحكم به العقل العملي وما يحكم به النظري ـ أن كثيراً مّا يمكن إستبدال قاعدة اللطف الكلاميّة بقاعدة العناية الفلسفيّة، بل إنّ هناك نضجاً في الأبحاث الفلسفيّة عند الإماميّة حيث يزاوجون بين قاعدة اللطف والعناية، أي بإرجاع مؤدّاها إلى قاعدة واحدة، غاية الأمر أن لها صياغتين: صياغة قاعدة اللطف على قواعد العقل العملي وصياغة قاعدة العناية على قواعد العقل النظري؛ إذ لا تتّكي على الحسن والقبح العقليّين، بل تتّكي على قواعد العلّية والمعلوم والعلم الذاتي في واجب الوجود في صفاته وذاته وهذه بحوث في العقل النظري.

فهي قاعدة واحدة إلّا أنّه يستدلّ لها بقواعد العقل النظري تارة، فتكون قاعدة العناية وقد يستدلّ لها بقواعد الحسن والقبح، فتكون قاعدة اللطف. فالقضيّة الواحدة تارة يحكم بها العقل العملي فتسمّى بقاعدة اللطف بالحسن والقبح وهما خاصّتا حكمه وأخرىٰ يحكم بها العقل النظري بقاعدة العناية وهذا الإتّحاد من الأبواب في المعارف، واللطف هو بإعتبار ملاحظة قبول من الداني للكمال من العالي وفي العناية على العكس وهذا فرق آخر بينهما ومناسبة تسميتها عند الفلاسفة بالعناية؛ لأنّ إفاضة الكمالات على ما دون نوع من العناية من الباري.

البرهان الخامس: تجسّم الأعمال

وهي قاعدة مهمّة في نفسها وقد بلورت عند الفلاسفة الإماميّة بشكل دقيق متين وهي أحد براهين إثبات المعاد الجسماني.

والظاهر أن تنبّههم لها هو للروايات الواردة عنهم ﷺ المرشدة لنكات العقوبات والمثوبات في القرآن، وأن تلكمن قبيل تجسّم الأعمال وهذه القاعدة لها أدلّة مفصّلة في مبحث النفس والمعاد وغيره.

وملخّص برهنة القاعدة هو أنّ العمل بتكراره يولّد ملكات وهيئات إمّا حسنة نورانيّة أو رديئة ظلمانيّة عند الإنسان، كيف لا وأن بدنه الجسماني إذا عوّده على شيء يعتاد بدنه المادي عليه، مثلاً إذ عوّده على الترياق أو على السيجار حتّى أنه لو أراد بعد ذلك بارادة قويّة قطع ما اعتاد عليه لا يستطيع دفعةً ترك الإعتياد، بل قد يشرف على الموت لو قطعه دفعة، فرسوخ تلك العادة البدنية ليس بإختياره بقاءً؛ فإذا عوّد البدن على الشيء لا يسهل إقتلاعه، بل يمنع في بعض الأحيان، سواء في العادات الجيّدة أو المضرّة، وإذا كان الحال فيالبدن الجسماني هكذا فكيف في البدن الروحاني أو المثالي، والبدن الروحاني إذا نشأ وأسّس على هيئات ظلمانيّة، فلا يمكن بسهولة إقتلاع تلك الهيئات الفاسدة، والملكات تشتدّ إلى أن تصير فصولاً جوهريّة للإنسان الملكي أو السبعي أو البهيمي أو الشيطاني أو غير ذلك من الأنواع اللاحقة للصورة الإنسانيّة.

أمّا تطبيق القاعدة على المقام فبيانه: إن موارد الحكم بالحسن هي بلا ريب

نفس الفضائل والكمالات التي توجب رقى الإنسان وتوجب صوراًكماليّة أخرويّة وكذلك موارد الحكم بالقبح ايضاً فإنها تشتمل على نواقص أي تتجسّم بصور رديّة ؛ فيظهر من ذلك أن الحكم بالحسن أو القبح ليس حكماً إعتباريّاً تخيليّاً ، بل حكم حقيقي ناشئ من منشأ تكويني .

البرهان السادس: قاعدة الغاية

إذ للأفعال غايات كبقيّة الموجودات، كما هو مبرهن في قاعدة الغاية الفلسفيّة، وهناك رابطة تكوينيّة حقيقيّة بين الفعل وغايته، وكذلك رابطة حقيقيّة بين الفاعل والغاية، أي بين صدور الفعل من الفاعل والغاية.

وببيان آخر: إن هناك إرتباطاً بين الوجود الخارجي للغاية والفعل، وأن الفعل يتكامل للوصول إلى الغاية فيالخارج وهناك أيضاً إرتباط بين الوجود العلمي للغاية وفاعليّة الفاعل. كما أن الفاعل الناقص يستكمل بأفعاله ولكن الفاعل الكامل غايته ليست فعله بل ذاته؛ فلا يستكمل بفعله كما فيالله عزّ وجلّ، والعالي لا ينظر إلى السافل والداني، بل غايته ذاته، فالباري فاعليّته ليست فاعليّة الإستكمال بالفعل، لكن ذلك ليس بمعنىٰ نفي الغاية، بل غايته ذاته. فلا يطلب شيئاً وراء ذاته، بل هو مستغنٍ بها كما أن ذلك لا ينفي الغاية للفعل وإن لم تكن غاية الفعل غاية للباري الفاعل؛ ففعله على الحكمة أي له غايَة وهي تغاير غاية الفاعل؛ نعم غاية غايات الفعل القرب من الذات الأزليّة.

وبعبارة موجزة: إن فعل الفاعل بلا غاية في الفاعل التامّ يساوق إنكار العلّة الفاعليّة، فالفاعل التامّ فاعليّته لأجل الذات وإلّا فهو ناقص يحتاج إلى التكميل، والفعل تكامل له. إن الفاعل الشاعر بالإرادة أي الفاعل العلمي لا يفعل الفعل لغاية، ولا بدّ أن تكون الغاية كمالاً لفعله أو الفاعل العلمي في موارد الفضائل له غايات، هي غايات كماليّة. فهناك نوع تلازم بين موارد الحكم بالحسن الموجود في تلك الأفعال وغايات تلك الأفعال وهي الكمالات، وهي كمالات للقوّة العاقلة

وما فوقها ، وكذلك في موارد الحكم بالقبح للأفعال غايات ليست كمالات للقوّة العاقلة ، بل كمالات للقوى الدانية الغضبيّة والوهميّة والشهويّة والتخيّليّة على تفاصيلها ؛ فكلّ فعل له غاية ، غاية الأمر الغاية كمال لماذا ؟

فموارد الحكم بالقبح هي كمالات لا للقوّة العاقلة وما فوقها ـ أي الدرجات العالية للنفس ـ بل كمالات للدرجات السافلة للنفس ، وإذا اشتدّت كمالات تلك ، يصدق قول أمير المؤمنين عليه السلام : «كم من عقل أسير تحت هوىً أمير» فيكون الفصل الجوهري للإنسان مثلاً السبعيّة أو غيرها من الصفات السافلة . فبين قاعدة الغاية والحسن والقبح هناك نوع من التلازم ويثبت بذلك الحسن والقبح العقلي خلافاً للأشاعرة لأن إنكاره يصادم إنكار العلّة الغائيّة في الأفعال ، ويلازم إنكار الغاية في الأفعال ، سواء العلّة الغائيّة بوجودها العلمي أو الغاية بوجودها التكويني . فلذلك كان الأشعري نافياً للعلّة الفاعليّة في الأفعال وقائلاً بالترجيح بلا مرجّح ، بل الترجّح بلا مرجّح ويلتزم بصدور المعلول من العلّة بلا أولويّة ولا ضرورة . فلكلّ فعل غاية والغاية كمال لذلك الفعل وكلّ كمال يناسب قوّة من قوى النفس ، فإذا ناسب القوى الدانية ، يحكم بالذمّ وتكون الأفعال مذمومة ؛ فالحكم بالقبح مساوق لتلك الأفعال المناسبة للقوى الدانية بلحاظ غاياتها . وأمّا إذا كانت تلائم القوى العاقلة وما فوقها فيحكم بالمدح ، فكيف يدّعىٰ أن الحسن في الأفعال إعتباري تخيّلي وليس بعقلي ؟ !

هناك تساؤلان حول العقل العملي تقدّمت الإشارة إليهما هما :

هل الحسن والقبح تكوينيّان عقليّان أو إعتباريّان جعليّان من العقلاء ؟

ويترتّب عليه تساؤل آخر وهو أن المعروف أن أساس الشريعة وقوانينها هو الحسن والقبح العقليّان ، والأحكام الشرعيّة ألطاف في الأحكام العقليّة ، أي أن ملاكات الأحكام الشرعيّة جهات حسن أو قبح في الأفعال لو اطّلع عليها العقل لحكم بها . فإذا كان الحسن والقبح إعتباريّين قابلين للتغيّر ، فحينئذٍ لا ثبات للشريعة ؛ حيث إنّ الأحكام الشرعيّة تكشف عن جهات لو علم بها العقل حكم بها ، فإذا كانت تلك الجهات متغيّرة فالحكم العقلي متغيّر ، فالشريعة أيضاً غير ثابتة . وهذه الإثارة مطروحة كثيراً في الأوساط الفكريّة حتّى أنّ البعض ذهب إلى أنّ معنىٰ ختم النبوة ليس بمعنىٰ ثبات الدين الإسلامي إلى يوم القيامة ، وأنّ البشريّة قد تكاملت عقولها إلى حدّ لا يحتاج إلى نبيّ يرعاها أو وصي يسدّدها ويهديها ، وإلّا فلا ثبات للقوانين ، فعقلاء كلّ قوم وحكماء كلّ طائفة هم يسنّون تلك القوانين . وهذا إنكار للرسالة ، لأنّ الإعتقاد بها كما يلزم بأصلها يلزم في إمتدادها أيضاً ولذا يعدّ القائل من منكري كون الرسالة لكافّة الناس والعالم .

ومنشأ وروح هذا الإشكال يرجع إلى إعتباريّة الحسن والقبح وهو موجب لإثارة تساؤلات كثيرة أخرىٰ في الرؤية والمعرفة الدينيّة في كثير من المباحث ، إذ هو يتأثّر من القول ، مثلاً قصّة بدء النسل هل هي بدأت من نكاح الأخوات أو من تزويج أبناء آدم بالحوريّة والجنّيّة .

وفي روايات أهل البيت عليهم السلام يستشهدون على إبطال رأي العامّة ـ بأنّ بدء

عمليّة النسل هو بتزويج الأخوات ـ بتمثيله‌ﷺ ـ لما سمعه من واقعة وقعت ـ أنّ خيلاً من الخيول النجيبة وقع على اُمّه من دون شعور منه ، ثمّ قتل نفسه ندامة ، فهذه غريزة فطريّة أودعها الله تعالىٰ في‌الحيوانات ، فكيف لا يودعها الله عزّوجلّ في فطرة الإنسان ؛ فالأفعال إذا كان لها محاسن أو جهات قبح في ذاتها ، فلا مجال للتبدّل والتغيّر .

نعم لايلزم على القول بالحسن والقبح التكوينيّين أن تكون جهات القبح أو الحسن في الأفعال بنحو العلّية دائماً ، فقد تكون بنحو المقتضي ، مثلاً الكذب مقتضٍ للقبح ، لا أنّه علّة تامّة ، لكن لا كما يقوله أحدهم أن الزنا لو لم يقبّح من الشارع ، فليس فيه قبح وإنّما هو بتحريم الشارع قبيح ! حتّى أن بعض الفلاسفة الإماميّة غفلوا عن هذه النكتة وقالوا بهذا المقال ـ والحال أنه يخالف مبنىٰ الإماميّة ـ أن الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع بالتفسير الأشعري ، إذ العلم تابع للمعلوم لا أنّ المعلوم تابع للعلم . نعم تابع للعلم في الإيجاد ، ولا أن ماهيّة المعلوم تتحدّد بالعلم ، وهو ما يلهج بها كثيراً فلاسفة الغرب كنظريّة حيث إن القوانين والتشريعات الإعتباريّة حتّى السماويّة ، مبنيّة على العقل العملي وأحكام العقل العملي إعتباريّة بحسب تواضعات وتوافقات كلّ مجتمع وكلّ قطر وكل زمان ، فهي تتجدّد وتتغيّر بحسب الأزمنة والأمكنة والأجيال ، وعليه فالتشريعات التي تبنىٰ عليها أيضاً تتبدّل ؛ ولذلك قالوا : إن معنىٰ ختم النبوة ليس بمعنىٰ أن دينه أبدي إلى يوم القيامة وإنّما ختم النبوة بمعنىٰ أن البشريّة وصلت بعد نبوة النبي إلى حدّ بإمكانها أن تتّكئ على عقلها أي أنها وصلت إلى نوع من الإستقلال عن السماء في التشريع بتوسّط العقل البشري .

فهذه الدعوىٰ مفادها : أن الأحكام الإعتباريّة تخلقها الظروف والأزمنة

والأمكنة وتوافق العقلاء وبحسب ما يناسبهم ويجعلوه ملائماً لهم ، فتكون قابلة للتغيّر والتبدّل ، وكذا الحال في أحكام العقل العملي ، فضلاً عن الإعتبارات والتشريعات .

وأوّل نقطة ضعف في هذه الإثارة هي أن أحكام العقل العملي ليست متغيّرة، نعم الأشاعرة قد يجدون صعوبة في الردّ على هذه الإثارة وأمّا على ما قدّمناه فالبيانات العقليّة المبرهنة عليها كفيلة لتخطئة هذه الدعوىٰ.

والنقطة الثانية أن القائل يفترض واقعاً متحقّقاً ولو بحسب الأزمنة تطابقه التشريعات، ولذلك لا بدّ أن تتغيّر بحسب الأزمنة كي تطابق واقع ذلك الزمن، وإذا ثبت وجود واقع تطابقه الإعتبارات والتشريعات، فلا تكون التشريعات حينئذٍ قضايا فرضيّة محضة، بل كاشفة إجماليّة عن كمالات الواقع ونقائصه، كما أن الواقع الوجودي له قواعد تكوينيّة منضبطة لا تتبدّل على مرّ الأزمنة بحسب الأجناس والأنواع وإن تبدّلت الأفراد والعوارض فلا بدّ أن يوازيه تشريع ثابت أيضاً.

والنقطة الثالثة: إنّه قد اتّضح أنّ الإعتبار ليس هو إقتراح محيطي إبتدائي يعتبره من أراد، بل لا بدّ من أن يكشف عن جهات الواقع حتّى في القوانين الوضعية. وآية ذلك بالإضافة إلى النكتة التي ذكرناها من المقننين أنه لا يمكن أن يوكل التقنين الوضعي إلى جهّال المجتمع وإنّما يوكل التقنين الوضعي في كلّ حقل منه إلى خبراء ذلك الحقل مع معونة الخبراء القانونيين كأن تجتمع لجنتان، لجنة الخبراء القانونيّة ولجنة خبراء الموضوع الخاص في ذلك الحقل والمجال.

فترى البشريّة تخصّص حقّ التشريع إلى فئة خاصّة مشتركة في كلّ فصل بين خبراء القانون وخبراء ذلك الموضوع ممّن يحيطون بالتجارب، بل ولا يكتفون

بذلك بل أنهم يجمعون خبرات البشريّة السابقة وقوانينها ، بل أنهم يستفيدون من التقنينات الشرعيّة السماويّة أيضاً . وهذا حقل مفتوح في علم القانون المتداول في الجامعات البشريّة وهو فصل فلسفة القانون (الجنائي والقضائي والمعاملي) . ففلسفة القانون هي عبارة عن العلل والأسباب التي قُنّن القانون على ضوئها ، فتلك أسباب تكوينيّة وصواب القانون وصحّته هي في الكشف عن تلك الجهات وإصابتها وتنفيذها وقولبتها ويجعلون مدار القانون الوضعي هو في الكشف عن الواقع وإصابته ، فالإعتبار يكون بلحاظ الواقع ليس بما هو هو .

الثابت والمتغيّر

لا يمكن القول بأنّ الواقع كلّه متغيّر؛ لأنّ القائل بتغيّر الواقعيّات لا بدّ أن يلجأ إلى ثابت ـ على الأقلّ ـ وهي نظريّة التغيير، وإلّا لو كانت هذه النظريّة أيضاً متغيّرة فسيكون هناك ثوابت، وهذا ممّا يدلّ على أنّ المتغيّرات مهما كانت سعة دائرتها التكوينيّة والواقعيّة لا بدّ من أن تستند إلى ثوابت، فالثوابت هي التي تولّد وتنتج المتغيّرات.

ومضافاً إلى أنّه لو كان البناء على التغيّر، فالسعي والجهد البشري للفحص عن الحقائق لغو وعبث وباطل، ولا يوجد عاقل يسعى إلى معادلات لا ثبات لها، التي تكون بعد حقب زمني مجهولات لا مجموع معلومات. فهذا السعي البشري من أجل التوصّل إلى ثوابت. فالعلوم تتشعّب إلى شعب كثيرة ويوماً بعد يوم تترابط مع بعضها البعض بشكل عجيب، فترابط الفلسفة بعلم السيكلوجيا وترابطه بعلم الأعصاب وترابط علم الأعصاب بعلم البدن و... فهذا السعي البشري من أجل التوصّل إلى الثوابت فيعالم الطبيعة فضلاً عمّن يقرّ بأن هناك عوالم أخرىٰ؛ إذن فالواقع ليس كلّه متغيّراً، بل منطقة منه متغيّرة وأخرىٰ ثابتة.

ثمّ أنّنا في الجملة قد أذعنّا بوجود التغيّر في الواقعيّات ولكن المنطقة الواسعة في الواقعيّات هي الثبات، وحيث قلنا إنّ الإعتباريّات واسطة إثباتية في الكشف عن الواقعيّات، فلا بدّ أن نتعرّف على منطقة التغيّر في الإعتباريّات في لغة القانون بغضّ النظر عن أن القانون إلهي أو وضعي.

للتعرّف على ذلك لا بدّ من التذكير بأنّ منطقة الإعتبار ليست الكلّيات

الفوقانيّة العقليّة كالظلم قبيح والعدل حسن والكلّيات القريبة من الكلّيات الفوقانيّة ، ولا حاجة للاعتبار والتشريع في تلك المنطقة ـ وإن كان الصحيح عندنا كما ذكرنا في مباحث علم الأُصول وجود كمال في ذلك لا يتحقّق إلّا بإنشاء التشريع ـ بل تكون منطقة الإعتبار في الكلّيات الوسطانيّة أو التحتانيّة . فهناك ثبات للبنيّة الأساسيّة للاعتبار وهي الأحكام العقليّة الفوقانيّة ، فنلاحظ فطريّاً حتّى في القوانين الوضعيّة أنّ هناك تقسيماً للإعتبار التقنيني إلى تقسيمات منها ثابتة أو ثابتة متوسّطة ومنها متغيّرة ، مثلاً : الدساتير التي للدول حيث يعتبرونها مواد قانونيّة ثابتة بعد ذلك تأتي تشريعات المجالس النيابيّة أو مجالس الأُمّة . فهذه تشريعات يعتبرونها ثابتة متوسّطة . بعد ذلك تأتي التشريعيات الوزاريّة الإجرائيّة التنفيذيّة التطبيقيّة على المصاديق التي هي في داخل كلّ وزارة . بعد ذلك تأتي منطقة الإجراء والتطبيق . فكيفيّة إجراء وتولّد القانون يمرّان عبر ثلاثة مراحل وهذه المراحل هي قديمة في لغة القانون والفطرة البشريّة ، ونفس الدستور توجد فيه مواد أُمّ ثابتة أساسيّة لا يمكن أن تتغيّر . وهناك مواد قد تحتمل التغيير ، وكذلك الحال في التشريعات المتوسّطة .

وهناك نكتة أخرىٰ في القوانين الدستوريّة من أنّ الدستور ينطلق من أهداف وأغراض وتلك الأهداف والأغراض هي ثابتة بحسب رشد المقنّنين من الأُمّة انطلاقاً من الأهداف السامية كهدف الإستقلال والحريّة والعدالة ، فهذه يجعلونها ثابتة إلّا إذا علموا بأنهم لم يحيطوا بأهداف أُخرىٰ هي أسمىٰ وأهمّ لم يلتفت إليها من قبل . إذن لغة التقنين البشري فيها منطقة ثوابت ومنطقة متغيّرات .

والميرزا النائيني ذكر في كتابه أنّ ضابطة المتغيّر في الشريعة هي الأحكام السياسية ، وأمّا الثابت منها فهي غير الأحكام السياسيّة كالأحكام الشرعيّة

والفتوائيّة ، فهذه الضابطة متينة لكنّها إجماليّة .

توضيح ذلك : إنّه في لغة القانون أو اللغة العقليّة تتنزّل المعاني الكلّية الفوقانيّة في مدارج النفس وخضوع القوى الدانية تنزّل الأمر الكلّي إلى أن يصل إلى العمل الجزئي ، مثلاً هناك إدراك للعقل النظري ، ثم إدراك للعقل العملي ، ثمّ العقل العملي يذعن بالقضيّة المدركة ، ثم يستعين بالآلات الإدراكيّة النازلة كالتخيّل الوهم ، ويستعين بالروية والفطنة وهو جعل الأمر الكلّي ضمن قالب جزئي مطابق له ، ثمّ بعد ذلك يحرّك القوى العمليّة الأخرىٰ كالقوى الغضبيّة أو كالقوى الشهويّة وإيصال هذا المطلب الكلّي إلى ضمن فعل خارجي جزئي .

هذا الكلام على صعيد منطقة النفس وكذا على صعيد منطقة الدولة ، إذ الدولة بعد لحاظها كموجود واحد شاعر فاعل ، لها قوىٰ غضبيّة كالجيش والشرطة ولها قوىٰ عمّالة ، ولها قوىٰ درّاكة ومتخيّلة كالبرلمان ، ولها قوىٰ فطنة وتروّي كالقوى القضائية أو العقول المفكرة في جهاز الدولة ، ولها عقل عملي كالدستور ، فتكون نفس الجهاز التكويني للنفس وينطبق على جهاز الدولة .

فعلىٰ ما ذكرنا نرىٰ أنه في سلسلة لغة القانون البشريّة هناك معانٍ كلّية ، بل ما فوق المعاني الكلّية وهي منابع الدستور وهي الأُسس التي يعتمد عليها الدستور ومن ثمّ يأتي من بعده الدستور ؛ ثمّ إنّ التشريعات المتوسّطة حيث تراعي مجالس الأُمم في القوانين الجزئيّة المطابقة للقوانين الكلّية في الدستور ؛ ثمّ بعد ذلك تأتي التشريعات الوزاريّة التي تطابق تشريعات مجالس الأُمم . ثمّ تأتي بعد ذلك مرحلة التطبيق والسرّ في هذا الشيء هو أن هناك نكتة عقليّة بالإضافة إلى أنّ الواقعيّات بعضها متغيّر وبعضها ثابت ، أنّه الأمر العقلي الكلّي دائماً هو محلّ ثبات كما هو في الجوهر العقلي القائم بنفسه ،كذلك في المعاني العقليّة ، أيضاً

هي في محلّ ثبات دائم ، إلى أن تتنزّل هذه المعاني والكلّيات العقليّة إلى عقليّات محدودة ، فيكون ثباتها بالنسبة إلى ثبات المعاني العليا المطلقة أقلّ وما إن تتنزّل بعد ذلك إلى معاني مرتّبة بمعانٍ جزئيّة أكثر وهي الوهميّة (المقصود من الوهميّة هنا ليس بمعنى الوهم الذي لا واقع له أو لا واقع ورائه ، بل المقصود من المعاني الوهميّة هي الكلّيات المقيّدة بالإضافة إلى الجزئيّات الإضافيّة مثل الحبّ المطلق والبغض المطلق هو غير حبّ زيد وبغض زيد) والخياليّة وبعد ذلك تتنزّل إلى الجزئي الحقيقي وهو التطبيق .

إذن هذه المدارج التي تتنزّل منها المعاني الكلّية إلى كلّيات أكثر محدوديّة إلى معانٍ خارجة عن المعاني العقليّة إلى معانٍ وهميّة إلى أن يصل إلى التطبيق إلى منطقة التغيير ، فأوضح مناطق التغيير هي في الجزئي الحقيقي واوضح مناطق الثبات هي المعاني العقليّة الفوقانيّة جداً التي ليس هناك ما هو أوسع منها وبينهما متوسّطات ولذلك نرىٰ أن لغة التقنين البشري هي أيضاً كذلك . فهذا تدليل عامّ شرحاً لما أفاده المحقّق النائيني من الضابطة في التغيّر والثبات في الأحكام السياسيّة دون غيرها ؛ فالأحكام السياسيّة هي التي فيها التطوير ، لأنّ الأحكام السياسيّة مرهونة ومرتبطة بالجزئيّات ، أمّا الأحكام الشرعيّة وهي الثوابت العامّة الكلّية التي هي بمنزلة الأحكام الدستوريّة ، فتلك هي منطقة ثبات وليست متغيّرة .

ولأجل أن نوضّح أكثر نقول : إنّ المعنى الماهوي للسياسة هو نفس معنى التدبير وهو من خواصّ قوّة الفطنة وقوّة التروّي الموجودة لدى النفس البشريّة . وبعبارة أخرىٰ : إنّ السياسة هي بمعنىٰ تطبيق الجزئيّات وموازنتها مع الكلّيات ، فمثلاً العقل يحكم بحسن الصدق أو حسن الإحسان ، وحينما يشاهد إنسان زيداً

ويريد أن يحسن إليه ، فلا بدّ وأن يتدبّر ويتروّىٰ أن هذا الفعل هل هو مصداق للإحسان أم لا أو هو مصداق الإهانة ، ولا بدّ من التمييز بين مصداق الإحسان ومصداق الإهانة ، ثمّ هل أن هذا مصداق للإحسان أو للإهانة ، فلا بدّ أن يميّز بين الإحسان والإهانة .

إذن لا بدّ له من تمييز الجهات المشتركة بين الأفعال كي يستخلص الجزئي الدقيق الذي ليس فيه إلتباس ومندرج تحت ماهيّة الإحسان وكلّيته ، فهذا إنّما يتمّ بتوسّط القوى الإدراكيّة المادون السالمة في إدراكها ، وأيضاً بتوسط القوى العمّالة المادون ، فالغضبيّة أو الشهويّة لا تتدخّل بنحو تمانع تنزّل المعاني الكلّية وكذا المخيّلة والواهمة لا تمانع ذلك التنزّل بسيطرة الفطنة التي هي فوق القوى المادون ـ أي القوّة الغضبيّة والعمّالة والشهويّة ـ وسيطرة قوّة التروّي الإدراكيّة التي تستخدم آلات القوى الإدراكيّة المادون والقوّة العمّالة المادون في الوصول إلى الجزئي الحقيقي المندرج تحت الأجناس ، حينئذٍ تصدر الأوامر في عالم النفس لتولّد الشوق والإرادة وصدور الفعل بعد ذلك وهذا ما يسمّىٰ بالبرهان العياني الذي نبّه عليه أرسطو وأغفله ابن سينا ، فهذه المحدودة والمنطقة هي منطقة التنزّل ، أي تنزّل العقليّات إلى الجزئيّات الحقيقيّة .

فلا بدّ من مرحلتين : مرحلة تنزّل العقليّات إلى مرحلة الجزئيّات أي موازنة الحكم الجزئي مع الكلّيات واستنتاجه منها ومرحلة إعمال الحكم الجزئي بتحريك القوى العمّالة ولذلك كان التدبير من قوّة التروّي وقوّة الفطنة لدىٰ الإنسان الأوّلي بمنزلة العقل النظري والثانية بمنزلة العقل العملي ولا ريب أن هاتين القوّتين غير قوّة العقل النظري الإدراكي ولكن هل هما نفس قوّة العقل العملي العمّال الذي يغاير القوّة النظريّة الدرّاكة كما هو مبنى الفلاسفة المتقدّمين

كابن سينا وغيره أم لا ؟

وعلى كلّ تقدير عندما تكون القوّتان تحت تسخير العقل ولأجل تنزيل الكلّيات العقليّة ، فسيكون فعلهما لأجل القضايا العقليّة والحقّانيّة ، وأمّا إذا كانتا تحت تسخير القوى الشهويّة أو القوى الواهمة حينئذٍ ، فستكونان قوّة نكراء وليستا قوّة عقليّة ؛ لأنّهما سوف تسيسان جميع القوىٰ الأخرىٰ حتى العقليّة أي تدبّرانها وتجعلانها خاضعة والقوى الشهويّة والغضبيّة وهذا بنفسه يفرض في الإنسان المجموعي أي صعيد جهاز الدولة والمفروض أن الرئيس وظيفته أن يسيّس تلك القوى المختلفة لأجل الوصول إلى الجزئي وإذا تدخّلت إحدى القوىٰ بنزعاتها الخاصّة لا يكون التسيّس تامّاً في محلّه وكمالهما فيها إذا اتّسقت القوى العقليّة فضلاً عمّا إذا تجرّد الرئيس .

إذن ما بيّنه النائيني تامّ من أن هناك ثباتاً في الأحكام العقليّة ، أمّا التسيّس وهو نوع من التطبيق للجزئي والجزئي فمحلّ تبدّل وتغيّر ولذلك يعبّر بأن الأحكام السياسيّة محلّ تبدّل أي الأحكام الجزئيّة هي التي تتبدّل ويتمّ إستنتاجها عن طريق قوّة الفطنة والتروّي وبتوسّط البرهان العياني والحكم الجزئي هو الذي في محلّ تبدّل وتغيّر .

وأمّا محلّ الثبات هي القضايا العقليّة فهذه على أيّ حال منشأ من مناشئ التغيير وتحديد للأحكام الإعتباريّة التي يفرض فيها التغيّر بلحاظ الأحكام السياسيّة أو ما يعبّر عنه بالتعبير الفقهي بالحكم المولوي أي الولائي في مقابل الحكم التشريعي وقد يكون تبدّل الموضوع منشأ لتبدّل الأحكام الإعتباريّة ، فطبعاً المقصود من تبدّل الموضوع هو الموضوع الجزئي الكلّي لا تبدّل فيها ، فيعود لنفس الضابطة التي ذكرت من أنّ الجزئيّات هي منطقة التغيّر والتبدّل . وهذه هي

نفس المنشأ الأوّل فبدلاً من قولنا التغيير في الأحكام السياسيّة قلنا بالتغيير بلحاظ تبدّل الموضوع .

وهناك منشأ آخر وهو ما يقال عنه عامل الزمن ، فالعامل الآخر هو وجود التزاحم والحرج والورود والضرر وقد تطبّق هذه الضوابط (التزاحم أو الضرر) على صعيد الأحكام الفرديّة وقد تطبّق على صعيد الأحكام الإجتماعيّة ، فكما أن الوضوء الحرجي رافع للوضوء ومعيّن للتيمّم في الحكم الفردي ، هناك أيضاً في الأحكام والواجبات الإجتماعيّة بسبب الحرج الذي يطرأ على عموم الناس ، فيسبّب رفع ذلك الحكم الموجود الأوّلي ، أو الورود فقد يكون عنواناً وارداً على عنوان آخر أو ضرراً لنوع عامّة الناس ، فيكون تطبيقها بلحاظ الأحكام الشرعيّة التي هي أحكام إجتماعيّة وأحكام سياسيّة وأحكام مجموعيّة وليست أحكاماً فرديّة ؛ وهذا نوع من أنواع التبدّل والتغيّر وهو تزاحم الأحكام . مثلاً لو تزاحم واجب فرعي مثلاً مع أحكام إعتقاديّة فيقدّم الحكم الإعتقادي في فترة وقت التزاحم ، وهذا المنشأ ايضاً منطقته في الجزئي الحقيقى أو ما يقرب منه .

ولكن ليتنبّه في هذا المنشأ إلى نكتة نبّه عليها الفقهاء في بحث القواعد الفقهيّة ، أن هذا المنشأ الثاني في التغيّر ليس يوجب جعل الحكم الثانوي حكماً دائماً وأبديّاً ويقلّبه من حكم أوّلي إلى حكم ثانوي ، بل يبقى الحكم الأوّلي على حاله ، بل في ظرف تواجد موضوع العنوان الثانوي من حرج أو ضرر أو تزاحم يتبدّل إلى حكم ثانوي لا دائماً ، وإلّا لو كان على نحو الدوام لكان وضعه كحكم أوّلي من قبل الشارع الذي قد افترض أنه محيط بالجهات الواقعيّة لا جاهل بالجهات الواقعيّة ، مع أن الفرض أن الشارع وضعه عن علم وقلنا إنّ الكلّيات العقليّة لا تبدّل فيها .

فالفرض أن التشريعات الفوقانيّة تعكس عن جهات واقعيّة كلّية معقولة، والقضيّة والمعنى الحقيقي الكلّي لا تبدّل فيها؛ نعم في كيفيّة تنزّله قد يتصادم مع كلّي آخر إلّا أن هذا التصادم ليس بدائم، بل ظرفي.

أيضاً هناك منشأ آخر للتبدّل والتغيّر وهو ليس في الواقع بمنشأ حقيقي وهو كيفيّة إحراز التقنين، سواء التقنين الوضعي أو التقنين السماوي الإلهي؛ فمثلاً في الدستور الفرنسي القضاة يختلفون في فهم مادّة من موادّ الدستور أو الحقوقيّون الفرنسيّون يختلفون في فهم تلك المادّة؛ فهذا نوع من الإختلاف في التشريع إلّا أنّه إختلاف في الفهم والإحراز وليس هو إختلاف في نفس مادّة التشريع. فهذا الإختلاف لا يتناول الكلّيات الفوقانيّة حيث إن الكلّيات الفوقانيّة يعترض الثبات، وكلّما كان بمعنى الكلّي وكان ذو كلّية وثبت أكثر، فوضوحه وبداهته أكثر والخفاء يقلُّ ويندر، وكلّما تنزل يبدو الخفاء ويزداد الغموض. ولذا ترىٰ أن المبادىء في أيّ دستور من الدساتير الوضعيّة تكون واضحة لا خفاء فيها والموادّ الأوّليّة ـ وهي الأمّ ـ لا خفاء فيها أيضاً، بعد ذلك إذا تتنزّل تلك الموادّ إلى البرلمان ومنه إلى مجلس الوزراء، فهذه تحصل فيها إختلاف أكثر فأكثر، لأنّها تتداخل الجزئيّات بعضها مع بعض، فيكون عنصر الغموض أكثر فأكثر.

وقد يعبّر عن هذا أن النفس حيث إنها مجرّدة أو كلّية، فيكون إدراك النفس للكلّي أو المجرّد أسرع من إدراكها للجزئيّات؛ حيث إنّها متعلّقة بالمادّة فيكون أبعد عن سنخ النفس وهذا المنشأ الثالث لا يختلف عن المناشئ السابقة من زاوية المورد؛ حيث إن منشأ الإختلاف، الإحراز غالباً في موارد الجزئيّات لا الكليّات فمثلاً ترىٰ الإنسان لا يختلف في المعاني مع فرد آخر من بني نوعه في الكليّات العقليّة كحسن الفضائل وقبح الرذائل، بخلاف ما إذا تنزّلت المعاني إلى جزئيّات،

يبدأ الإختلاف وهذا الإختلاف راجع إلى المنشأ الثالث لا إلى المنشأين السابقين. فهذا الشخص يحرز أن مصداق هذا الفعل تعظيم وذلك الشخص ينفي ذلك بأن هذا المصداق ليس بتعظيم بل إهانة، ففي الفعل الواحد يكون في جهات التطبيق إختلاف وإن كانوا متّفقين على الكليّات العقليّة.

فالإختلاف في الإحراز في المنشأ الثالث لا يختلف كثيراً مّا من جهة المورد مع المنشأين السابقين في كون موارد الإختلاف غالبةً في الأحكام السياسيّة، سواء سياسة النفس الداخليّة في الأحكام الفرديّة أو السياسة الاجتماعيّة أو سياسة الأسرة فدائماً الإختلافات في الأحكام الجزئيّة وأمّا الكليّات فلا إختلاف فيها.

نعم الإختلاف في الإحراز سواء أكان في التشريعات الثابتة أو المتوسّطة أو التشريعات المادون المتوسّطة أو الجزئيّات، له ضوابط قانونيّة في الإحراز؛ كما أنّه للبرهان في الكليّات ضوابط علميّة ذكروها في باب البرهان من أنه تكون القضيّة دائمة كليّة، وأنه تكون القضيّة صادقة وأن لا يكون في العناوين إجمال، وأضاف المتكلّمون والفلاسفة شرائط أخرىٰ. كذلك في البرهان العياني الذي يختصّ بمنطقه التنزّل من الكليّات إلى الجزئيّات فقد وضعوا لها ضوابط. فالبرهان العياني يتكفّل نوعاً مّا إحراز أحوال الجزئيّات الحقيقيّة في كيفيّة إدراجها تحت الكليّات ولكن بضوابط.

ملخّص الجواب عن الإثارة الثانية

ويتلخّص الجواب عن الإثارة الثانية بالتأمّل فيها

أوّلاً: أن البنية التحتيّة للأحكام الشرعيّة الثابتة وهو الحسن والقبح العقليّان برهانيّة فلا تبدّل ولا تغيّر فيها.

وثانياً: إن منشأ الحاجة إلى الإعتبار هو محدوديّة العقل البشري، فهذه المحدوديّة باقية وإن ازدادت عقليّة العقل البشري بالتجارب إلّا أنّ إعتراف البشر وإذعانهم بأنّه كلّما ازددنا تجربة إزددنا بصيرة بالواقع، وأن هناك كلّيات عقليّة يدركها العقل، وهناك كلّيات متوسّطة لا يدركها إلى أن تصل الجزئيّات، كلّما ازداد البشر تجربة إزداد بصيرة بكيفيّة تنزّل جهات الحسن والقبح أو جهات المضرّة والمنفعة أو جهات المصلحة والمفسدة، فبإزدياد التجربة يزدادون إحاطة. ولكنّها غير تامّة مع ذلك ولذلك يواصلون التجربة بنحو دائب إذعاناً بعدم الوصول التامّ.

وإذا لم تكن الإحاطة تامّة فيتوصّل البشر إلى عناية الله عزّ وجلّ، فلا بدّ من عناية منه بأن سنّ لهم تشريعات ثابتة في تلك المنطقة التي لا تدركها عقولهم المحدودة، وإذا كان منشأ الحاجة للإعتبار هو محدوديّة العقل البشري، فهذا الخالق الذي قد برع وحيّر العقول في إيجاد نظم بارع من أصغر وأحقر مخلوق إلى أشرف وأحسن مخلوق، فأتقن خلق كلّ شيء وأحسن خلق كلّ شيء، فها هو العلم يعجز عن إكتشاف الدقّة اللامتناهية في المخلوقات وفي النظم،

فكيف لا يحيط الخالق بما هو مدارج الكمال لأشرف مخلوق وهو الإنسان ومعارج الكمال له ؟ الحدس الفطن يسلّم بذلك ، ولا بدّ من أن يتقن له .

وعليه فلا بدّ أن تكون التشريعات عند من يحيط أزلاً وأبداً بكلّ جهات الأفعال ويحيط إستقبالاً وحالاً وماضياً بكلّ الأفعال ويحيط بأنّ الفعل الواحد إذا تموّج خلال الأجيال التاريخيّة والبشريّة كيف تكون تموّجاته وآثاره ؟ فلا بدّ له من إحاطته لجهات الحسن والقبح المتسلسلة عبر حلقات الأفعال لا الإحاطة بجهات الحسن والقبح النفسي الموضوعيّة أو الذاتيّة لذات الفعل فقط ، وهذه الدائرة لجهات الواقع لا يحيط بها إلّا خالق الكون فهو الذي يسنّ التشريعات .

وثالثاً : إنّ جهات التغيّر والتبدّل في الإعتبار هي غالباً في منطقة الجزئيّات أي الأحكام السياسيّة أو الوَلَوِيَّة ، لا في الأحكام الكلّية الثابتة للتشريعات الثابتة .

ولاية التشريع

ثمّ إنّه لا بأس بأن ننظر لمن صلاحيّة التشريع ؟ أو ما يسمّىٰ بالولاية التشريعيّة هل تتبع الولاية التكوينيّة أم لا ؟ قاعدة شرعيّة تقول : من له التشريع هو من له المقام التكويني الخاصّ ويعبّر عنهما في الحكمة بأن الولاية التشريعيّة تتبع الولاية التكوينيّة ، والتشريع هو لمن يحيط بالواقع أولاً وبالذات ، فالمشرّع الأوّل هو الله عزّ وجلّ ولكن هل يمكن أن يفوّض التشريع للبشر ؟ ولأيّ فرد من البشر ؟

يظهر من أرسطو أنّ إيكال التشريع في التشريعات الوسطانيّة لا الفوقانيّة إلى الإنسان الإلهي من البشر وأن صلاحيّة التشريع الوسطاني لا بدّ من إيكالها إلى الإنسان البشري ، لنكتة ستأتي وبحسب التتبّع يظهر من الفلاسفة حتّى في الفلسفات الهنديّة أنّهم يذهبون إلى أنّ المشرّع والمسنّن الأوّل هو الباري ومن بعده هو الإنسان الإلهي الذي كمل علماً وعملاً . باديء ذي بدء للإستدلال على هذه القاعدة نقول :

الوجه الأوّل

ظهر ممّا سبق أن سبب الحاجة إلى الإعتبار هو محدوديّة العقل البشري وذكرنا أن الإرادة البشريّة لا تتبع الإعتبار بما هو إعتبار، بل بما هو كاشف عن الجهات الواقعيّة ولا بدّ من مراعاة ذلك في من له الحقّ في أن يسنّ ويشرّع فالذي يحيط بالجهات الواقعيّة ـ لكون علمه متّصلاً ومرتبطاً بالعلم للذات المقدّسة الأزلي الأبدي السرمد ـ له أن يسنّ ويشرّع، ولا بدّ أن هذا العلم لا يتخلّف ولا يكون جهلاً، فلا بدّ وأن يكون علمه مصيباً دائماً وإلّا يكون نقضاً لغرض التشريع، ولا يكون مثل التقنينات البشريّة في الموادّ الدستوريّة الفوقانيّة الأمّ حيث يشاهد التبديل وسببه عدم إحاطة المقنّن بجهات الواقع، وبمقتضى قاعدة العناية الإلهيّة وقاعدة اللطف الكلامي ﴿إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾[1] يعلم أن الله يوصل عباده إلى كمالاتهم ويبعدهم عن نقائصهم.

---

١ . سورة البقرة: الآية ١٤٣.

الوجه الثاني

إن الجهاز الوجودي للإنسان وقواه وكيفيّة عمليّة الإدراك للأشياء وتصوّرها، ثمّ تنزّلها إلى حدّ ما تفصيلاً كما يذكر في العلوم العقليّة أن قبل مرحلة القوى العقليّة للإنسان هناك أربع درجات في وجوده: قلب وسرّ وخفيّ وأخفىٰ، وتسمّىٰ بالمراحل الوجوديّة القلبيّة للإنسان وبعدها تأتي منطقة قوّة العقل النظري، ثمّ قوّة العقل العملي، ثمّ الفطنة والرويّة، ثمّ شجرة القوى العمليّة النازلة ـ مثل القوى الغضبيّة والشهويّة ـ وهذه القوىٰ أيضاً تتشعّب إلى شعب أيضاً والقوى الإدراكيّة النازلة كذلك مثل قوّة الوهم والخيال والحسّ المشترك. فعندما تتوجّه النفس إلى إدراك وتحصيل معلومة أو مجهولة من المجهولات تبدأ من قوّة العقل النظري بالبحث في المعلومات والعودة للمجهول بالمعلومات، ثمّ إصابة النتيجة. وقد ذكر أن هناك ثلاثة أفعال مزدوجة بين العقل النظري والعقل العملي، بناء على ما هو الصحيح من إحدىٰ قولي الفلاسفة من أن قوّة العقل العملي مغايرة لقوّة العقل النظري.

فالفعل الأوّل هو الفحص والبحث في الفكر والفعل الثاني هو إدراك النتيجة التي يتولّد منها المقدّمات والفعل الثالث هو الإذعان بتلك النتيجة. وقد حقّق أخيراً في الأبحاث العقليّة أن الحكم ليس جزء القضيّة أي أن مدركات النتيجة ليست بجزء القضيّة وقد أشار إلى ذلك صدر المتألّهين في رسالته في التصوّر والتصديق؛ حيث أثبت أن كلّاً تسمّىٰ التصوّر؛ والتصديق هو الصورة الحاصلة غاية الأمر أن التصوّر هو صورة مجرّدة غير موجبة للإذعان بخلاف الصورة التي

لها تأثير في ايجاد الإذعان والتسليم. فهذه الصورة تسمّىٰ تصديقاً. فالعلم (تصوّره وتصديقه) ليس من مقولة الإذعان وليس من مقولة الحكم. بل العلم هي الصورة الحاصلة لقضيّة النتيجة من العقل النظري للنتيجة، ثمّ بعدها يأتي الحكم.

فالحكم خارج عن القضيّة وليس من أجزاء القضيّة والحكم فعل من أفعال العقل العملي لا العقل النظري، وقد فسّر الحكم العلّامة الطباطبائي في النهاية بقيام النفس بدمج صورة الموضوع في صورة المحمول، فحينئذٍ تحكم النفس بهذه القضيّة وأن هذه القضيّة لها صورة خارجيّة؛ مثلاً في الصور الحسّيّة هي صور بديهيّة أيضاً تذعن بها النفس ـ زيد الجالس أمامي ـ فهذه القضيّة عندما تأتي في النفس، تأتي مدمجة لا مفككة، وهذه الصورة في الواقع عبارة عن صور عديدة ـ زيد جالس، زيد لابس، زيد طويل ـ فهي ذات عدّة محمولات في ضمن صورة واحدة وهذه الصورة هي في الواقع من المحسوسات التصديقيّة والوجه في ذلك أنها في الواقع هي صور مطبوعة على بعضها البعض في ضمن صورة واحدة، فلو فككناها تنحلّ إلى موضوع ومحمولات كثيرة وإخبارات عديدة.

إذن التصديق دمج الصور في صورة واحدة وهذا الدمج يقوم به العقل العملي طبق معايير عقليّة، وعليه فالحكم في القضايا العقليّة يقوم به العقل العملي متابعة للصورة وقلنا سابقاً من أن عنوان وجوب المعرفة مجمل فلا بدّ من تحديد المعنى المراد بوجوب المعرفة، هل المراد منه الفعل الأوّل أو الثاني أو الثالث، نعم وجوب المعرفة لا يمكن أن يكون شرعيّاً على معنى الفعل الأوّل والثاني، إلّا أن الثالث لا بُعد فيه، وبعد هذه المقدّمة نذكر مقدّمة ثانية وهي:

إنّ عمليّة التفكير حيث تتمّ بالفحص عن المقدّمات ثمّ إدراك النتيجة ثمّ حكم النفس بتوسّط العقل العملي متابعة لهذا الإدراك، لكن ليس هذه المتابعة بنحو

العلّية التامّة لما بيّنه الفلاسفة والمتكلّمون من أنه لا ملازمة بين المقدّمات ـ الصغرىٰ والكبرىٰ ـ وإدراك النتيجة ، كما ذكر ذلك في المنظومة السبزواري في بحث القياس حيث بيّن بأن الرابطة ليست رابطة العلّة والمعلول بين المقدّمات وإدراك النتيجة ، بل من باب الإعداد .

وأمّا المتكلّمون فقالوا بأنّه جرت سنّة الله على أنّه إذا ادركت تلك المقدّمات ، جعلت معدّة لإفاضة النتيجة ، والفلاسفة يذهبون إلى الإعداد وأمّا العلّة لإدراك النتيجة فهي إفاضة العقول العالية على العقل البشري النازل ، كما في تعبير بعض الروايات « خلق الله العقل وجعل للعقل رؤوساً بعدد رؤوس الخلائق » ، فالرابطة بين المقدّمات وإدراك النتيجة إرتباط إعدادي ؛ فالعلّية أثبتت للعوامل الفوقانيّة لا للمقدّمات ، كما بيّن في الفلسفة نظير ذلك في الفاعل في عالم المادّة ، أنّه ليس بفاعل إيجادي ، بل فاعل طبيعي أي فاعل الحركة ، فمثلاً الإنسان يتحرّك ويأخذ البذرة وباقي اللوازم فيزرع الزرع ، ولكن المفيض للوجود الشجري هي العوامل العلويّة وقد بيّنوا في محلّه من أن الجسم لا يمكن أن يفيض صورة جسميّة أخرىٰ .

وإذا اتّضح عدم العلّية بين المقدّمات والنتيجة والإذعان ، بل الإعداد فربّما لا يحصل إدراك النتيجة أو لا يحصل الإذعان بها وذلك لكون الإنسان ذا حالات مرضيّة نفسيّة في قوّة العقل العملي والنظري وفي القوى المادون الدرّاكة بمثل الجربزة والعناد والوسوسة والإضطراب . فهذه أمراض في القوى الفوقانيّة في النفس وهذه الصفات النفسيّة معادية وممانعة عن الإنتقال من مرحلة إلى مرحلة في الأفعال الثلاثة ، فمثلاً الوسواسي لا يحصل له إذعان للإدراكات الصحيحة ، وهذا ممّا يدلّ على أن العلم بالنتيجة ليس علّة تامّة للإذعان والتسليم ؛ لأنّه قد تمانع صفة الوسوسة والإضطراب من صفات الرويّة في العقل العملي ،

وكذا صفة العناد وهي عدم الخضوع لقوّة العقل النظري وهكذا البلادة في قوّة العقل النظري أو المفكّرة بأن لا تدرك النتيجة بعد إدراكها للمقدّمات، والجربزة الفكريّة هي سرعة إدراك النفس للنتائج أو المقدّمات ثمّ منها إلى نتائج أخرىٰ وهكذا من دون توقّف ممّا قد يوقعها في الإشتباه أو عدم الإذعان والتسليم بالحقائق، فهذه من صفات النقص لأنّه لا بدّ من ترتيب بعض الآثار.

المقدّمة الثالثة

وهي كما أنه لدينا صفات مرضيّة وصفات صحيحة في القوىٰ الإدراكيّة كذلك في العمليّة في النفس في الجهاز الإنساني ممّا لا يجعل الرابطة بين الفحص وإدراك النتيجة رابطة العلّية كما أن الرابطة بين الفحص والوصول إلى المقدّمات ليست رابطة العلّية، وكذلك الرابطة بين إدراك المقدّمات وإدراك النتيجة ليست رابطة العلّية وأيضاً ليست الرابطة بين النتيجة والتسليم هي رابطة العلّية، بل رابطة المقتضى، بل وكذا الحال في الرابطة بين قوّة العقل النظري والقوى المادون ليست رابطة العلّية، بل قد تكون القوى النازلة هي المسيطرة على قوّة العقل العملي والنظري ، فمثلاً القوّة الغضبيّة قد تكون مسيطرة على قوّة العقل العملي والنظري أيضاً حيث يكونان خادمين تحت سلطنة القوّة الغضبيّة مع أنّها ليست قوّة مدركة إلّا أنّها تطالب وتسخرهما لتحقيق ما تريده كما هو موجود في عالم الحضارة الغربيّة الحديثة حيث إن العلم والعقل في خدمة الشهوة والغضب.

إذن فخضوع القوىٰ الإدراكيّة السفليّة المادون أو العمليّة السفليّة المادون ليس بنحو العلّية التامّة، ففي القوى المادون إقتضاء للخضوع لقوّة العقل العملي، ومقتضىٰ فطرة الإنسان هو كون القوى المادون خاضعة للقوى الفوقانيّة، ولكن شيئاً فشيئاً قد تتجاوز تلك القوى المادون حدّها الفطري وتسيطر على الملكة

الموجودة في النفس البشريّة .

والحال كذلك في قوّة الوهم والتخيّل ، فقد تكونان منصاعتين لقوّة العقل وتكونان آلتين للعقل حيث إنّه لا يدرك الجزئيّات فيستعين بقوّة الوهم والخيال ؛ فمثلاً عندما تقول ـ زيد جالس ـ قد يقطع به بالعقل ولكن الذي يدرك زيداً وجلوسه قوّة الخيال ولكن الحاكم هو العقل . فالمفروض في الطبيعة والفطرة البشريّة أن تكون القوىٰ الإدراكيّة النازلة خاضعة وخادمة لقوّة العقل ، وقد نرىٰ جحوداً من القوى الواهمة على القوّة المدركة النظريّة وقد بيّنوا مغايرة مدرك قوّة الحسن والخيال والوهم مع إشتراك موردها في الجزئيّات ، فالحس يدرك الصور الحسّية التي لها كلّ أحكام المادّة عدا المادّة ولا بدّ من محاذاة لموجود خارجي وأن يكون يها مقدار وطول وعرض .

وأمّا الصورة الخياليّة المثاليّة التي تدركها قوّة الخيال فهي مثل الصورة الحسّية لكن لا يشترط فيها المحاذاة ، وأمّا الصورة الوهميّة التي تدركها قوّة الوهم لا يوجد فيها طول وعرض وعمق ولكنّها مضافة إلى جزئي خارجي فمثلاً الحبّ والبغض لا يوجد فيه طول ولا عرض ولا عمق ولكنه مضاف إلى حبّ زيد وبغض عمرو ، فهذا يقال لها وهميّة ، وكذلك يسمّى المعنى الوهمي العقل المقيّد .

وهذه القوى الإدراكيّة المفروض فيها أن تكون خاضعة لقوّة العقل العملي والنظري ولكن قد تجمع هذه القوىٰ على قوّة العقل العملي والنظري ، بل تمانع العقل العملي عن الإنصياع والخضوع للعقل النظري ، فمثلاً ذات واجب الوجود لا تقتنص بحسّ ولا بوهم ولا بخيال ؛ لأن المفروض أنه ليس بذي مقدار ولا حدّ ، فكيف يمكن أن يقتنص بتوسّط هذه القوىٰ ، بل لا يدرك شعاع نوره بتوسّط هذه القوى النازلة وإنّما يدرك شعاع نوره بالقلب وما فوقه .

والأئمة عليهم السلام يثبتون الرؤية القلبيّة لله عزّ وجلّ، فهي ليست حسّية ولا خياليّة ولا مثاليّة ولا عقليّة وإنّما هي رؤية قلبيّة فوق العقليّة، وهذا هو المعروف من مدرسة أهل البيت عليهم السلام خلافاً للأشاعرة. وعليه فالمقصود من أن واجب الوجود لا يدرك بالإدراك النازل، بل بالإدرك الفوقاني أي لا يدرك بالإدراك النازل الحصولي، حيث إن منطقة الصور الحصوليّة من العقل فما دون ومنطقة الإدراك الحضوري هو القلب فما فوق، فهذه ثوابت لا بدّ من ملاحظتها دائماً.

نعم في بعض الروايات كما في رواية الصدوق في التوحيد عن الصادق في تعليمه لهشام بن سالم كيف يصف الباري مغايراً لوصف المخلوقين، أنّ الرؤية القلبيّة بعد عدم كونها من التحديد لا إشكال فيها وإن كانت دون الرؤية القلبيّة، وهذا مطابق البراهين الحصوليّة القائمة على المعرفة الحصوليّة العقليّة.

ثمّ لا بدّ من بيان نكتة وهي أن تنزّل العلوم الحقيقيّة من العوالم العلويّة إلى العقل البشري، ثم منه إلى باقي قواه وهكذا إلى أن تتنزّل إلى الأدنىٰ، فهذا التنزّل لا يواجه مانعاً واحداً فقط، بل يواجه سيلاً من العوائق والموانع المحتملة، فهناك عوائق في أصل التلقّي عند العقل النظري، كما هو في الجربزة والبلادة. وفي كون الإدراك يولّد إذعاناً وفي كون الفحص عن المقدّمات يولّد إدراكاً لها والإدراك لها يولّد إدراكاً بالنتيجة، ثمّ في كون الإدراك للنتيجة يولد إذعاناً بها تسليماً، ثمّ إذا تولّد الإذعان والتسليم هل تنصاع بقيّة القوى إلى قوّة العقل العملي أم لا، إذن هناك كثير من العوائق والموانع المحتملة، كما يلاحظ أن النتائج الفكريّة التي يتوصّل إليها الإنسان إن كانت صائبة كلّها عبارة عن إلتقاطات أو تلقّيات من العقل البشري لما يستلهمه من العوالم الغيبيّة الفوقانيّة كما أن بين تلك الحقائق تفاوتاً شاسعاً.

ومع هذه الحال كيف يؤمّن صدور أو سنّ تشريع وقانون متين ممّن لا تكون قنواته معصومة في جهازه الإنساني من أعلىٰ قنواته إلى أدنىٰ قنواته ؟ كيف يؤمن لمثل هذا في تشريع وسنّ القوانين ويكون رضاه مظهر الرضا الإلهي وغضبه مظهر للغضب الإلهي ؟ فغير المعصوم لا تكون لديه صلاحيّة للتسنين والتشريع ؛ لأن التسنين والتشريع يجب أن يكون محيطاً بالحقائق أو ما يتلقّاه مطابقاً للحقائق الواقعيّة ، ومعنىٰ كونه مطابقاٍ للحقائق الواقعيّة أنّه متنزّل من العوالم العلويّة عبر القنوات المعصومة من الزلل والخطأ ، ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾[1] ، وهو الذي يكون رضاه مظهراً للرضا الإلهي وغضبه مظهراً للغضب الإلهي ومظهراً للعزائم الإلهيّة حينما تكون كلّ حركاته وسكناته بلحاظ التأثّر من العوالم العلويّة .

وبتعبير آخر أنّ كلّ الدرجات الموجودة الدانية والوسطىٰ والعالية هي في الواقع متأثّرة عن العوالم العلويّة ، فمثلاً القوّة العاقلة عنده تدرك القضايا بالسلامة والمتانة والدوام والصواب ، ثمّ بعد ذلك متابعة بقيّة القوى العمليّة الأخرىٰ من دون تشويش أو مشاغبة ، كما مثّل في الكلام المجيد بالماء الإلهي عندما يفاض ماء العلم من العين الأزليّة ويجري في قناة الجهاز الإنساني ، فيجب أن لا يتكدر ولا يتلوّث بالقنوات التي يمرّ عليها ، ولو تلوّث وتكدّر فتذهب عنه زلاليّته ونفعه النابع من الصفاء ، فلا بدّ من قناة مأمونة في جهاز وجودي إنساني عن تلويث ذلك الماء الزلال .

وبتعبير علمي دقيق ، أنّه لا بدّ أن يكون التلقّي صحيحاً وسليماً ، وأن لا تكون

---

١ . سورة الإسراء : الآية ١٠٥ .

القناة مسدودة ـ كالصمّ البكم العمي ـ بل على الانفتاح على الدوام والإتّصال بالعالم العلوي والجهات الغيبيّة، يكون المجرىٰ سليماً، كما تشير الآية إلى إختلال القنوات: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ﴾[1] فمن لا يكون رضاه رضا الله وغضبه غضب الله لا يمكن جعله مسنّناً ومشرّعاً؛ لأن تشريعه وتقنينه تتنازع فيه الموانع والإحتمالات والأمراض النفسيّة الكثيرة عن التلقّي أو التنزّل السليم ولا يكون ما سنّه من قضيّة وحكم مطابقاً للواقع ومن ثمّ قالوا بأن الولاية التشريعيّة تابعة للمقام الخاصّ التكويني.

كما أنه لا بدّ من الإلتفات إلى أن هناك في درجات الإنسان مقامات أعلىٰ أخرىٰ، فبعض أفراد الإنسان ليس له تجرّد فوق تجرّد العقل وليس له تلطّف في الروح فوق تلطّف الدرجة العقليّة، وقمّة التلطّف لديه الدرجة العقليّة وهي درجة العلم الوصولي، بخلاف درجة القلب فما فوق، فهي درجات العلم الحضوري، والإنسان إذا لم يكن له نوع من الرياضات الشرعيّة لتلطّف الروح والنفس عن المادون لا يكون له مقام القلب والسرّ والخفيّ والأخفىٰ ولا تكون له درجات روحيّة ألطف فألطف، لا يكون له بعد ذلك صعود وجودي وكمال وجودي في دائرة الوجود. فهذه الدرجات حقل وباب مستقلّ للتعرّف على الأمراض الموجودة في هذا القسم من الجهاز الوجودي لدىٰ الإنسان والتي هي المراحل القلبيّة، فلا بدّ من التأمل في هذا الجانب في الأمراض الموجودة في درجات القلب من الجهاز الوجودي الإنساني وهي أعلىٰ مراتب الوجودات. الإنسان الذي يتعالىٰ وجوده إلى مرحلة الصادر أو المخلوق الأول يكون متّصلاً بالصقع الربوبي، فلا يحجبه عن الصقع الربوبي والعلم الربوبي أيّ حاجب، فيكون

---

١ . سورة الرعد: الآية ١٨.

بصيراً بالواقع ومحيطاً بخصائص أكثر فأكثر.

وعلى كلّ حال فلا بدّ من المسنّن والمشرّع المفروض فيه أن يكون ذا مقام تكويني خاص والذي يصطلح عليه بالعصمة، كما لا يخفىٰ أن في العصمة درجات ومن ثمّ إختلف الأنبياء، فبعضهم كان صاحب شريعة والبعض تابعاً لصاحب الشريعة وبعضهم كان من أولي العزم وبعضهم كان من غير أولي العزم وبعض أولي العزم شرائعهم دائميّة والبعض غير دائميّة. وهذا الإختلاف والتفاوت من الجانب الفوقاني والجانب اللمّي. نعم ما يذكر من أبحاث في تواريخ الدعوات الإلهيّين إنّما يكون بحث من الجانب الإنّي، فما يقال من أن البشر تتكامل عقولها فتستغني عن الشريعة الدائمة دليل بنفسه على الحاجة، لأنّ لازم التكامل هو الجانب اللمّي وأن تكامل العقول يدلّ على أنّها بحاجة إلى مَن له قناة معصومة وإحاطة أشمل كي ينظّم لها ويبرمج لها صراط الأمان والنجاة.

ثمّ أنّه يفسّر الشرائع في محدوديّتها وعدم محدوديّتها بلحاظ أن الظروف والشرائط من حيث الوسع في الدائرة والضيق، وهذا الفارق في الواقع من الجانب السفلي والإنّي، وأمّا إذا نلحظه من الجانب اللمّي والعلوي فليس هو الفارق، فمثلاً هناك تعداد كبير من القضايا الحقيقيّة الصادقة الدائمة الحاكية عن الحقائق الواقعيّة الثابتة ولكن هناك أيضاً قضايا حقيقيّة مقيّدة غير دائمة، فالقضيّة العقليّة التي تتكفّل بالحكاية عن صنف من نوع معيّن في زمن معيّن في ما هي خصائصه ولوازمه وأحكامه، فهذه قضيّة حقيقيّة صادقة ولكن صدقها وحقيقتها محدودان بأمدٍ معيّن، وأمّا إذا اتّخذت قضيّة حقيقيّة صدقها أبدي أو أزلي أو دائم، فسوف تكون حقيقتها وصدقها أكثر سعة ودواماً وشرفاً؛ ولذلك يقولون من أن القضايا الحقيقيّة التي تعنىٰ بشؤون أو صفات الباري أكثر صدقاً من القضايا الحقيقيّة التي

تعنىٰ بشؤون المخلوقات ولو كان أشرف المخلوقات ؛ لأن القضايا العقليّة التي تحكي عن أحكام الباري وعن الصفات التكوينيّة تكون جهة قضيّتها هي الأزل والأبد والسرمد للباري ، بينما الجهات التي تكون في القضيّة التي تحكي عن الصفات . وأحكام الممكنات هي الضرورة بالغير لا بالذات ، والضروريّة بالغير أقلّ صدقاً من الضرورة الذاتيّة الأزليّة ، ولذلك نلاحظ الأشاعرة في قوله تعالىٰ : ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ قِيلاً﴾[1] فهذا لا يعني أن كلّ غير الله كاذب وإنّما المقصود منها أن محدودة ومنطقة الصدق في قول الله هي أكثر سعة من محدودة ومنطقة الصدق في قول غير الله ، أي المقصود منه أنه قد تكون القضايا الحقيقيّة تعكس عنه صدق متّسع أكثر دائرة وقد تعكس عن منطقة صدق أقلّ دائرة .

وفي هذا الوجه الثاني يتّضح لنا أنّ في الجهاز الوجودي الإنساني في النصف الأوّل منه في المراحل القلبيّة لا يكون في مطلق الأفراد سليماً ومأموناً ، وإن كان على ذي درجة عالية ، فلا يكون مطلق الأفراد في السنن والتشريعات صائباً ، بل إحتمال الخطأ والخضوع للنزعات النفسانيّة على حاله . ومن ثمّ قالوا إنّ الولاية التشريعيّة تابعة للمقام الخاص التكويني وهي العصمة .

والوجهان المتقدّمان يدلّان على أن صلاحيّة التشريع والتقنين للذي له المقام الخاصّ التكويني ويدلّان على أنّ هذا المشرّع غضبه عاكس عن غضب الله ورضاه فذلك الرضا والغضب والحركات والسكنات والإرادة والعزائم إلهي تشريعي ، لكن الوجه الآتي دالّ على ضرورة ذلك .

---

١ . سورة النساء : الآية ١٢٢ .

الوجه الثالث

إنّ المعاني العقليّة وما فوقها من الحقائق لا ريب أنّها إذا تنزّلت في الإنسان الكبير وهو عالم الكون وكذا إذا أريد تنزل المشيئات للباري عزّ وجلّ ـ كما هو متسالم بين كلّ مدارس المعارف مطلقاً إجمالاً ـ أن تنزّل المشيئة الإلهيّة أو تنزّل العلم الربّاني الذاتي يتمّ بالعلم، ثمّ المشيئة، ثمّ الإرادة، ثمّ القضاء، ثمّ القدر بمعنىٰ الإبرام. فالإيجاد في عالم المادّة يتسلسل في ترتيب معيّن، فكذلك في الإنسان الصغير.

وبعبارة أخرىٰ، الترتيب في الإنسان الكبير بلحاظ عالم المادّة، وهذا الترتيب ليس في أفعال الباري لعجز منه تعالىٰ وإنّما منشؤه عدم قابليّة وإمكان الممكن الموجودي لأن ينوجد إلّا بتوسّط الترتيب المذكور، فليست القدرة الإلهيّة محدودة وإنّما المحدوديّة في الموجود للممكن. فعالم الدنيا بلا تقدير لا يمكن حدوثه، ولا بدّ من تقدير قبله؛ لأنّ العالم المادّي الجسمي محدود فهو يحتاج إلى مادّة وغيرها من الشرائط، فنفس الموجود المتكوّن المادي طبيعته تستلزم له التقدير قبل تكوينه.

فخاصيّة الموجود المادّي أن فرض ذاته وإمكانه وفرض شيئيّته لا يمكن إلّا بعد فرض سلسلة من أفعال الباري، فليس تدبير الملائكة في الإنسان الكبير أمراً إتّفاقيّاً واعتباطيّاً ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[1] أي لهم نفوس كلّية مدبّرة وكيفيّة

---

١ . سورة النحل: الآية ٥٠.

إصدار تلك النفوس أفعالاً هي بهذا التنزّل أيضاً (علم ـ شاء ـ أراد ـ قضى ـ قدّر) هناك عدّة مراحل ، فيتنزّل الأمر في عالم النفوس الكلّية ، ثمّ في النفوس الجزئيّة ، أي في العقل العملي ، ثمّ مرحلة التردّي ، ثمّ قوّة عمّالة أخرى إلى أن يوجد ويصدر كونه ، فقضىٰ وقدّر وأراد وأبرم كما هو الحال في جهاز الوجود الإنساني ، فكما في الإنسان الكبير الفعل يحتاج إلى المرور بهذه المراحل ، وأن طبيعة الفعل والظاهرة الدنيويّة هي المرور بمراحل . والأمر الربّاني يمرّ بها ـ للقصور في جانب قابليّة الفعل لكي ينوجد ـ فيتنزّل إلى اللوح والقلم فيتنزّل إلى عالم الخلق . إذا كان الحال كذلك في السنن التكوينيّة ، فقس عليه قياساً عقليّاً لا إستحسانيّاً نزول الأمر التشريعي الإلهي ، وإذا كان الحال في الإرادة والسنّة والإيجاد التكويني كذلك ، فكيف الحال في الأمر التشريعي والإعتباري ؟

هذا بيان مجمل لضرورة كون ماهيّة التشريع هي تقدير وتحديد وتدبير للأمر الكلّي المعلوم الفعلي ضمن الجزئيّات ، فلا بدّ من فرض قوىٰ مرتبطة ومتعلّقة بالجزئيّات ، لكي يصدر التقنين والتسنين ولعلّ تسمية تشريع النبي بالسنّة لكونها عبارة عن السنّ أي التقييد والتطبيق لا التطبيق بمعنىٰ مع الإجزاء العملي الخارجي ، بل بمعنى التضييق وتنزيل الكلّي إلى مراحل أضيق فأضيق ، لا أن يتوصّل إلى جزئيّ خارجي ، ففكرة التشريع موكلّة إلى الكمّلين والمعصومين .

واتّضح من الوجوه الثلاثة أن ذلك فطري ، لأن التشريعات ليست كلّها من نمط وسنخ الكليّات المتنزّلة الوسطانيّة ، بل القسم الأوّل الفوقاني منها كلّي مطلق من الله تعالىٰ ، فهو تشريع ربّاني ، وأمّا تقدير تلك التشريعات وما يسمّى بالتسنين ، فتلك لمَن هو متعلّق ومرتبط بالجزئيّات كما هو الحال في السنن الكونيّة .

إجمال من دون تفصيل :

العقل النظري يدرك لا بدّيّة دخالة الإرادة الأنفسيّة المخلوقة المعصومة عن تجاذب القوى النازلة وإلّا فسوف يكون تقنينها ناشئ من القوى النازلة وهو إنصباغ الأمر الإلهي بلون ماكدر وهذا خلاف الفرض ، فلا بدّ من قناة مضمونة من أيّ تلوّن من الألوان النزوليّة ، فكما في الأمر الكلّي الكوني لا يبقىٰ على كلّيته مثل المشيئة ، بل لا بدّ من تنزّله بالإرادة والقضاء والتقدير لكي يوجد ، وكما سبق ليس المحدوديّة والعجز في قدرة القادر بل المحدوديّة في قابليّة القابل وإلّا فمثل أن تفرض الجسم بدون الطول والعرض والعمق ، فهو خلف الفرض فالترتيب عجز في الجسم لا في خالقه .

هذا بيان ثالث لكون الولاية التشريعيّة تتبع الولاية التكوينيّة وبيان لضرورة أن التشريع المتنزّل لا بدّ أن يوكل إلى المعصوم عليه‌السلام .

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

المحتويات

تقريراً لأبحاث آية الله الشيخ محمد السند

حقيقة الاعتبار
و
نظرية المعرفة

الشيخ علي التميمي

الجزء الثاني

الأميرة
للطباعة والنشر والتوزيع

الفهرس الإجمالي لمباحث الكتاب

ملاحظة: في آخر الكتاب فهرس تفصيليّ.

المدخل

لا ريب أنّ العِلم في تزايد بتزايد الجهود وتضافرها ولا ينضب معينُهُ مهما بلغت أقدار الرجال وجهودهم؛ إذ وراء ما يحيطنا من حقائق منظورة كثير من الأكمام، لا ينالها الباحث إلاّ بتواصل جهدهِ وإغارتهِ في غياهب تلك الأكمام، بعد تشميره عن سواعد الاتكال على ربِّ الأرباب، والتماسهِ النظر الدقيق، المحرَّر مما يعوق الإبداع والتجديد، وقد زخرت مدرسة أتباع الآل المطهّر - في عصر غيبتهم - بأمثالٍ من رجالِ العِلم والفضيلة؛ قد ضربوا أحسن الصور في التجرّد والتجديد، فلم يألوا جهداً ولم يدخّروا وِسعاً في البحث - بكلّ جسارةٍ وأمانةٍ - في الأكمام وما وراءها، فكلما وصلوا إلى (موضع)، ولاحتْ لهم حقائقُهُ المكنونة طمحوا بما بعده، وهكذا دواليك. . .

ومن أمثلة ذلك البحث الذي بين أيدينا، بحث مفهوم (الاعتبار) وحقيقته، فقد أجاد فيه شيخنا الأستاذ السند - دام ظلّه - فيما مضى نظريةً، كانت تسترق الأنظار إليها من حيث موادها، وشواهدها، ومواكبتها من قِبل جملة من الأعلام ممَن حاز - كما في وارد تراجمهم -

على قصب السبق في التحقيق ودقة الأنظار[١]! ولكن؛ وعلى منوال ما تقدّم، لم تضح تلك النظرية عند شيخنا المحقق إلا فكرة لشدِّ رِحالِ سُراهُ ومسابقة الشمس في إشراق (جديدات) نظرِهِ الشريف! وهو ما أثمر عن أطروحةٍ جديدة في مفهوم الاعتبار وحقيقته، كما سنرى.

ولا بأس أن نبيّن؛ مختصراً، النظرية السابقة، ثم نعرج إلى النظرية الجديدة، كي يتبلور لدينا التصوّر الواضح للنُقلة الجوهرية بين النظريتين.

كما أنّنا سنذكر احتجاج النبيّ الأعظم؛ ﷺ، مع أهل خمسة أديان كاملاً؛ أولاً؛ لكرامتهِ وشرفه في نفسه، وثانياً لكون الشيخ الأستاذ قد بيّن حقيقة الاعتبار؛ في نظريته الجديدة، عند أعتاب الاحتجاج المذكور، وقد ذكر بعض فقراته؛ استدلالاً واستشهاداً.

ولذا؛ سنذكر؛ ككلمةٍ أولى، نص الاحتجاج المذكور.

ثُمّ مختصر النظرية السابقة؛ كلمة ثانية.

ثُمّ بيان النظرية الجديدة؛ كلمة ثالثة.

---

(١) كالسيّد العلامة الطباطبائي، كما نسب إليه في رسالة الاعتباريات، والمحقق العراقي في هامشه على فوائد الأصول للمحقق النائيني؛ ٤/ ٣٧٩ و٣٨٢ والميرزا النائيني في فوائده ١-٢/ ٢٨١، والمحقق الاصفهاني في نهاية الدراية ٣/ ٥٦، وكتاب الإجارة ٤، والسيّد الخميني في تهذيب الأصول ١/ ١٧٥، وغيرهم.
ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ الشيخ الأستاذ قد اتفق مع هؤلاء الأعلام في أصل النظرية السابقة! وهو كون الاعتبار حدّاً للحقائق، واختلف معهم في نقاط، منها أنهم قالوا بالاعتبارية المحضة للاعتبار! وقال الأستاذ بالجنبة التكوينية للاعتبار! لاحظ تفصيل ذلك في كتاب العقل العملي؛ للشيخ الأستاذ، ص٣٠٣-٣٠٦.

الكلمة الأولى

احتجاج النبيّ الأعظم ﷺ

وهو احتجاج برهاني على ضوء النظرية الجديدة لحقيقة الاعتبار؛ من كونه إدراكاً لحقيقة الأشياء التكوينية بنحو مبهم ومجمل، ولذا سمّي ذلك الإدراك اعتباراً تمييزاً له عن الإدراك التفصيلي المسمى بالعِلم بالأشياء!

فالاعتبار عبور ووصول لحقيقة الأشياء وإدراكها بوجهٍ لا من كلِّ وجهٍ وبنحو الإحاطة التفصيلية، كما سيأتي بيانه.

(عن الإمام الصادق عليه السلام)

. . . حدثني أبي الباقر عن جدي علي بن الحسين عن أبيه الحسين ابن علي سيد الشهداء عن أبيه أمير المؤمنين صلوات الله عليهم أنه اجتمع يوماً عند رسول الله صلى الله عليه وآله أهل خمسة أديان: اليهود، والنصارى، والدهرية، والثنوية، ومشركو العرب[١].

فقالت اليهود: نحن نقول عزير ابن الله، وقد جئناك يا محمد لننظر ما تقول فإن اتبعتنا فنحن أسبق إلى الصواب منك وأفضل، وإن خالفتنا خصمناك.

وقالت النصارى: نحن نقول إن المسيح ابن الله اتحد به، وقد جئناك لننظر ما تقول، فإن اتبعتنا فنحن أسبق إلى الصواب منك وأفضل، وإن خالفتنا خصمناك.

وقالت الدهرية: نحن نقول إن الأشياء لا بدو لها وهي دائمة، وقد جئناك لننظر فيما تقول، فإن اتبعتنا فنحن أسبق إلى الصواب منك وأفضل، وإن خالفتنا خصمناك.

---

(١) اليهود هم أتباع النبي موسى بن عمران عليه السلام وكتابهم المقدس هو التوراة، والنصارى هم أتباع النبي عيسى ابن مريم عليه السلام وكتابهم المقدس هو الإنجيل، والدهرية هم الذين ينفون الرب والجنة والنار ويقولون وما يهلكنا إلا الدهر وهو دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان منهم على غير تثبت، والثنوية هم الذين يثبتون مع القديم قديماً غيره، قيل هم المجوس الذين يثبتون مبدأين مبدأ للخير ومبدأ للشر وهما النور والظلمة ويقولون بنبوة إبراهيم الخليل عليه السلام، وقيل هم طائفة يقولون إن كل مخلوق للخلق الأول، ومشركو العرب هم الذين كانوا يعكفون على أصنام لهم ويعبدونها من دون الله تعالى ويعتقدون فيها أنها منشأ الخير والشر وواسطة بين العبد والرب (عن تعليق السيد محمد باقر الخرسان على كتاب الاحتجاج).

وقالت الثنوية: نحن نقول إن النور والظلمة هما المدبِّران. وقد جئناك لننظر فيما تقول، فإن اتبعتنا فنحن أسبق إلى الصواب منك، وإن خالفتنا خصمناك.

وقال مشركو العرب: نحن نقول إن أوثاننا آلهة، وقد جئناك لننظر فيما تقول، فإن اتبعتنا فنحن أسبق إلى الصواب منك وأفضل، وإن خالفتنا خصمناك.

فقال رسول الله ﷺ: آمنت بالله وحده لا شريك له وكفرت [بالجبت والطاغوت و](١) بكل معبود سواه.

ثم قال لهم: إن الله تعالى قد بعثني كافة للناس بشيراً ونذيراً وحجة على العالمين، وسيردُّ كيدَ من يكيد دينه في نحره.

ثم قال لليهود: أجئتموني لأقبل قولكم بغير حجة؟

قالوا: لا.

قال: فما الذي دعاكم إلى القول بأن عزيراً ابن الله؟

قالوا: لأنه أحيى لبني إسرائيل التوراة بعد ما ذهبت ولم يفعل بها هذا إلا لأنه ابنه.

فقال رسول الله ﷺ: فكيف صار عزير ابن الله دون موسى وهو الذي جاء لهم بالتوراة ورئي منه من المعجزات ما قد علمتم! ولئن كان عزير ابن الله لما ظهر من إكرامه بإحياء التوراة فلقد كان موسى بالبنوة

---

(١) الزيادة في بعض النسخ (عن تعليق السيّد الخرسان).

أولى وأحق! ولئن كان هذا المقدار من إكرامه لعزير يوجب له أنه ابنه فإضعاف هذه الكرامة لموسى توجب له منزلة أجل من البنوة، لأنكم إن كنتم إنما تريدون بالبُنوة الدلالة على سبيل ما تشاهدونه في دنياكم من ولادة الأمهات الأولاد بوطء آبائهم لهُنَّ فقد كفرتم بالله وشبهتموه بخلقِهِ وأوجبتم فيه صفات المحدثين، فوجب عندكم أن يكون محدثاً مخلوقاً وأن يكون له خالق صنعه وابتدعه.

قالوا : لسنا نعني هذا، فإنّ هذا كفر كما دللت لكنا نعني أنه ابنه على معنى الكرامة وإنْ لم يكن هناك ولادة، كما قد يقول بعض علمائنا لمن يريد إكرامه وإبانته بالمنزلة من غيره «يا بني» و«أنه ابني» لا على إثبات ولادته منه؛ لأنه قد يقول ذلك لمن هو أجنبي لا نسب له بينه وبينه، وكذلك لما فعل الله تعالى بعزير ما فعل كان قد اتخذه ابناً على الكرامة لا على الولادة!

فقال رسول الله ﷺ : فهذا ما قلتُهُ لكم إنه إنْ وجب على هذا الوجه أن يكون عزير ابنه فإن هذه المنزلة بموسى أولى! وإنّ الله يفضح كل مبطل بإقراره ويقلب عليه حُجّتَهُ، إنّ ما احتججتم به يؤديكم إلى ما هو أكثر مما ذكرته لكم، لأنكم قلتم إنّ عظيماً من عظمائكم قد يقول لأجنبي لا نسب بينه وبينه «يا بني» و«هذا ابني» لا على طريق الولادة، فقد تجدون أيضاً هذا العظيم لأجنبي آخر «هذا أخي» ولآخر «هذا شيخي» و«أبي» ولآخر «هذا سيدي» و«يا سيدي» على سبيل الإكرام، وإنَّ من زادَهُ في الكرامة زاده في مثل هذا القول، فإذاً يجوز عندكم أن يكون موسى أخاً لله أو شيخاً له أو أباً أو سيداً لأنه قد زاده في الإكرام

ممّا لعُزير، كما أنّ من زاد رجلاً في الإكرام فقال له يا سيدي ويا شيخي ويا عمي ويا رئيسي على طريق الإكرام، وأنّ من زاده في الكرامة زاده في مثل هذا القول، أفيجوز عندكم أن يكون موسى أخاً لله أو شيخاً أو عَمّاً أو رئيساً أو سيّداً أو أميراً لأنه قد زاده في الإكرام على من قال له يا شيخي أو يا سيدي أو يا عَمّي أو يا رئيسي أو يا أميري؟

قال: فبهت القوم وتحيروا! وقالوا: يا محمد أجلنا نتفكر فيما قد قلته لنا.

فقال: انظروا فيه بقلوب معتقدة للإنصاف يهدكم الله.

ثم أقبل على النصارى فقال لهم: وأنتم قلتم إن القديم عز وجل اتحّد بالمسيح ابنه، فما الذي أردتموه بهذا القول!؟ أردتم أن القديم صار محدثاً لوجود هذا المحدث الذي هو عيسى، أو المحدث الذي هو عيسى صار قديماً كوجود القديم الذي هو الله أو معنى قولكم إنه اتحّد به أنه اختصه بكرامة لم يكرم بها أحداً سواه!؟ فإن أردتم أن القديم صار محدثاً فقد أبطلتم؛ لأنّ القديم محالٌ أن ينقلب فيصير محدثاً، وإنْ أردتم أن المحدث صار قديماً فقد أحلتم لأن المحدث أيضاً محالٌ أن يصير قديماً، وإنْ أردتم أنه اتّحد به بأنه اختصه واصطفاه على سائر عباده فقد أقررتم بحدوث عيسى وبحدوث المعنى الذي اتحد به من أجله، لأنه إذا كان عيسى مُحدَثاً وكان الله اتحد به - بأن أحدث به معنى صار به أكرم الخلق عنده - فقد صار عيسى وذلك المعنى محدثين، وهذا خلاف ما بدأتم تقولونه!

فقالت النصارى : يا محمد إنَّ الله لما أظهر على يد عيسى من الأشياء العجيبة ما أظهر فقد اتخذه ولداً على جهة الكرامة.

فقال لهم رسول الله ﷺ : فقد سمعتم ما قلته لليهود في هذا المعنى الذي ذكرتموه، ثم أعاد ﷺ ذلك كله، فسكتوا إلا رجلاً واحداً منهم فقال له: يا محمد أولستم تقولون إن إبراهيم خليل الله؟

قال: قُلنا ذلك!

قال: فإذا قلتم ذلك فلِمَ منعتمونا من أن نقول إن عيسى ابن الله؟

قال رسول الله ﷺ : إنهما لن يشتبها، لأن قولنا إبراهيم خليل الله فإنما هو مشتق من الخلة، والخلة إنما معناها الفقر والفاقة، فقد كان خليلاً إلى ربه فقيراً وإليه منقطعاً وعن غيره متعففاً مُعرضاً مستغنياً، وذلك لما أريد قذفه في النار فرمي به في المنجنيق فبعث الله جبرئيل فقال له: أدرك عبدي، فجاء فلقيه في الهواء فقال له: كلّفْني ما بدا لك فقد بعثني الله لنصرتك! فقال إبراهيم: حسبي الله ونعم الوكيل إني لا أسأل غيره ولا حاجة لي إلا إليه، فسماه خليله أي فقيره ومحتاجه والمنقطع إليه عمن سواه، وإذا جعل معنى ذلك من الخلة وهو أنه قد تخلل معانيه ووقف على أسرار لم يقف عليها غيره كان الخليل معناه العالم به وبأموره، ولا يوجب ذلك تشبيه الله بخلقه! ألا ترون أنه إذا لم ينقطع إليه لم يكن خليله وإذا لم يعلم بأسراره لم يكن خليله، وأن مَن يلده الرجل وإنْ أهانه وأقصاه لم يخرج عن أن يكون ولده، لأن معنى الولادة قائم به. ثم إن وجب لأنه قال لإبراهيم خليلي أن تقيسوا أنتم فتقولوا بأن

عيسى ابنه وجب أيضاً كذلك أن تقولوا لموسى إنه ابنه، فإن الذي معه من المعجزات لم يكن بدون ما كان مع عيسى، فقولوا إن موسى أيضاً ابنه، وإن يجوز أن تقولوا على هذا المعنى إنه شيخه وسيده وعمه ورئيسه وأميره كما قد ذكرته لليهود.

فقال بعضهم لبعض وفي الكتب المنزلة إن عيسى قال «أذهب إلى أبي وأبيكم»؟!

فقال رسول الله ﷺ: فإنْ كنتم بذلك الكتاب تعملون فإن فيه «أذهب إلى أبي وأبيكم» فقولوا إنّ جميع الذين خاطبهم عيسى كانوا أبناء الله كما كان عيسى ابنه من الوجه الذي كان عيسى ابنه، ثم إنّ ما في هذا الكتاب مبطل عليكم هذا الذي زعمتم أن عيسى من وجهة الاختصاص كان ابناً له، لأنكم قلتم إنما قلنا إنه ابنه لأنه اختصه بما لم يختص به غيره، وأنتم تعلمون أن الذي خص به عيسى لم يخص به هؤلاء القوم الذين قال لهم عيسى «أذهب إلى أبي وأبيكم»، فبطل أن يكون الاختصاص لعيسى؛ لأنه قد ثبت عندكم بقول عيسى لمن لم يكن له مثل اختصاص عيسى، وأنتم إنما حَكيتُم لفظة عيسى وتأولتموها على غير وجهها، لأنه إذا قال: «أذهب إلى أبي وأبيكم» فقد أراد غير ما ذهبتم إليه ونحلتموه، وما يدريكم لعلّه عنى أذهب إلى آدم أو إلى نوح وأن الله يرفعني إليهم ويجمعني معهم وآدم أبي وأبيكم وكذلك نوح، بل ما أراد غير هذا.

قال: فسكت النصارى! وقالوا: ما رأينا كاليوم مجادلاً ولا مخاصماً مثلك وسننظر في أمورنا.

ثم أقبل رسول الله على الدهرية فقال: وأنتم فما الذي دعاكم إلى القول بأن الأشياء لا بدو لها وهي دائمة لم تزل ولا تزال؟

فقالوا: لأنا لا نحكم إلا بما نشاهد ولم نجد للأشياء حدثاً فحكمنا بأنها لم تزل، ولم نجد لها انقضاءً وفناءً فحكمنا بأنها لا تزال.

فقال رسول الله ﷺ: أفوجدتم لها قِدَماً أم وجدتم لها بقاءً أبد الآبد!؟ فإنْ قُلتم إنكم وجدتم ذلك أنهضتم لأنفسكم أنكم لم تزالوا على هيئتكم وعقولكم بلا نهاية ولا تزالون كذلك، ولئن قُلتم هذا دفعتم العيان وكذبكم العالمون والذين يشاهدونكم.

قالوا: بل لم نشاهد لها قِدَماً ولا بقاءً أبد الآبد.

قال رسول الله ﷺ: فلِمَ صُرتم بأن تحكموا بالقدم والبقاء دائماً لأنكم لم تشاهدوا حدوثها، وانقضاؤها أولى من تارك التميز لها مثلكم، فيحكم لها بالحدوث والانقضاء والانقطاع لأنه لم يشاهد لها قِدماً ولا بقاءً أبد الآبد، أو لستم تشاهدون الليل والنهار وأحدهما بعد الآخر؟

فقالوا: نعم.

فقال: أترونهما لم يزالا ولا يزالان؟

فقالوا: نعم.

فقال: أفيجوز عندكم اجتماع الليل والنهار؟

فقالوا: لا.

فقال ﷺ فإذا منقطع أحدهما عن الآخر فيسبق أحدهما ويكون الثاني جارياً بعده.

قالوا: كذلك هو.

فقال: قد حكمتم بحدوث ما تقدم من ليل ونهار لم تشاهدوهما فلا تنكروا لله قدرته.

ثم قال ﷺ: أتقولون ما قبلكم من الليل والنهار متناه أم غير متناه، فإنْ قُلتم إنه غير متناه فقد وصل إليكم آخر بلا نهاية لأوله، وإنْ قلتم متناه فقد كان ولا شيء منهما.

قالوا: نعم.

قال لهم: أقلتم إن العالم قديم غير محدث وأنتم عارفون بمعنى ما أقررتم به وبمعنى ما جحدتموه؟

قالوا: نعم.

قال رسول الله ﷺ: فهذا الذي تشاهدونه من الأشياء بعضها إلى بعض يفتقر لأنه لا قوام للبعض إلا بما يتصل به، كما نرى البناء محتاجاً بعض أجزائه إلى بعض وإلا لم يتسق ولم يستحكم وكذلك سائر ما نرى.

وقال أيضاً: فإذا كان هذا المحتاج بعضه إلى بعض لقوته وتمامه هو القديم فأخبروني أن لو كان محدثاً كيف كان يكون وماذا كانت تكون صفته؟

قال: فبهتوا وعلموا أنهم لا يجدون للمحدث صفة يصفونه بها إلا وهي موجودة في هذا الذي زعموا أنه قديم، فوجموا وقالوا: سننظر في أمرنا.

ثم أقبل رسول الله ﷺ على الثنوية الذين قالوا النور والظلمة هما المدبِّران فقال: وأنتم فما الذي دعاكم إلى ما قلتموه من هذا؟

فقالوا: لأنا وجدنا العالم صنفين خيراً وشراً، ووجدنا الخير ضداً للشر، فأنكرنا أن يكون فاعل واحد يفعل الشيء وضده بل لكل واحد منهما فاعل، ألا ترى أن الثلج محال أن يسخن كما أن النار محال أن تبرد، فأثبتنا لذلك صانعين قديمين ظلمة ونوراً.

فقال لهم رسول الله ﷺ: أفلستم قد وجدتم سواداً وبياضاً وحمرةً وصفرةً وخضرةً وزرقةً، وكل واحدة ضد لسائرها لاستحالة اجتماع مثلين منها في محل واحد كما كان الحر والبرد ضدين لاستحالة اجتماعهما في محل واحد؟

قالوا: نعم.

قال: فهلا أثبتّم بعدد كل لون صانعاً قديماً ليكون فاعل كل ضد من هذه الألوان غير فاعل الضد الآخر!

قال: فسكتوا.

ثم قال: فكيف اختلط النور والظلمة، وهذا من طبعه الصعود وهذه من طبعها النزول، أرأيتم لو أن رجلاً أخذ شرقاً يمشي إليه والآخر غرباً أكان يجوز عندكم أن يلتقيا ما داما سائرين على وجههما؟

قالوا: لا.

قال: فوجب أن لا يختلط النور والظلمة لذهاب كل واحد منهما في غير جهة الآخر، فكيف وجدتم حدث هذا العالم من امتزاج ما هو محال أن يمتزج بل هما مدبران جميعاً مخلوقان.

فقالوا: سننظر في أمورنا.

ثم أقبل رسول الله ﷺ على مشركي العرب فقال: وأنتم فلِمَ عبدتم الأصنام من دون الله؟

فقالوا: نتقرب بذلك إلى الله تعالى.

فقال لهم: أو هي سامعة مطيعة لربها عابدة له حتى تتقربوا بتعظيمها إلى الله؟

قالوا: لا.

قال : فأنتم الذين نحتموها بأيديكم؟

قالوا: نعم.

قال: فلأن تعبدكم هي لو كان يجوز منها العبادة أحرى من أن تعبدوها، إذا لم يكن أمركم بتعظيمها من هو العارف بمصالحكم وعواقبكم والحكيم فيما يكلفكم.

قال : فلما قال رسول الله ﷺ هذا القول اختلفوا فقال بعضهم: إن الله قد حلَّ في هياكل رجال كانوا على هذه الصورة فصورنا هذه الصور نعظمها لتعظيمنا تلك الصور التي حل فيها ربنا، وقال آخرون منهم: إن هذه صور أقوام سلفوا كانوا مطيعين لله قبلنا فمثلنا صورهم وعبدناها تعظيماً لله، وقال آخرون منهم: إن الله لما خلق آدم وأمر الملائكة بالسجود له [فسجدوه تقرباً بالله] كنا نحن أحق بالسجود لآدم [إلى الله] من الملائكة، ففاتنا ذلك فصورنا صورته فسجدنا لها تقرباً إلى الله كما تقربت الملائكة بالسجود لآدم إلى الله تعالى، وكما أمرتم بالسجود بزعمكم إلى جهة مكة ففعلتم ثم نصبتم في غير ذلك البلد

بأيديكم محاريب سجدتم إليها وقصدتم الكعبة لا محاريبكم وقصدتم بالكعبة إلى الله عز وجل لا إليها.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أخطأتم الطريق وضللتم، أما أنتم - وهو صلى الله عليه وآله وسلم خاطب الذين قالوا إن الله يحل في هياكل رجال كانوا على هذه الصورة التي صورناها فصورنا هذه الصور نعظمها لتعظيمنا لتلك الصور التي حل فيها ربنا - فقد وصفتم ربكم بصفة المخلوقات، أو يحل ربكم في شيء حتى يحيط به ذاك الشيء، فأي فرق بينه إذا وبين سائر ما يحل فيه من لونه وطعمه ورائحته ولينه وخشونته وثقله وخفته، ولِمَ صار هذا المحلول فيه محدثاً قديماً دون أن يكون ذلك محدثاً وهذا قديماً، وكيف يحتاج إلى المحال من لم يزل قبل المحال وهو عز وجل كان لم يزل، وإذا وصفتموه بصفة المحدثات في الحلول فقد لزمكم أن تصفوه بالزوال، وما وصفتموه بالزوال والحدوث فصفوه بالفناء، لأن ذلك أجمع من صفات الحال والمحلول فيه، وجميع ذلك متغير الذات، فإنْ كان لم يتغير ذات الباري تعالى بحلوله في شيء جاز أن لا يتغير بأن يتحرك ويسكن ويسود ويبيض ويحمر ويصفر وتحله الصفات التي تتعاقب على الموصوف بها حتى يكون فيه جميع صفات المحدثين ويكون محدثاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: فإذا بطل ما ظننتموه من أن الله يحل في شيء فقد فسد ما بنيتم عليه قولكم.

قال: فسكت القوم وقالوا: سننظر في أمورنا.

ثم أقبل رسول الله ﷺ على الفريق الثاني فقال: أخبرونا عنكم إذا عبدتم صور من كان يعبد الله فسجدتم لها وصليتم فوضعتم الوجوه الكريمة على التراب بالسجود لها فما الذي أبقيتم لرب العالمين، أما علمتم أن من حق من يلزم تعظيمه وعبادته أن لا يساوي به عبده، أرأيتم ملكاً أو عظيماً إذا سويتموه بعبده في التعظيم والخضوع والخشوع أيكون في ذلك وضع من الكبير كما يكون زيادة في تعظيم الصغير؟

فقالوا: نعم.

قال: أفلا تعلمون أنكم من حيث تعظمون الله بتعظيم صور عباده المطيعين له تزرون على رب العالمين.

قال: فسكت القوم بعد أن قالوا: سننظر في أمرنا.

ثم قال رسول الله ﷺ للفريق الثالث: لقد ضربتم لنا مثلاً وشبهتمونا بأنفسكم ولسنا سواء، وذلك أنا عباد الله مخلوقون مربوبون نأتمر له فيما أمرنا وننزجر عما زجرنا ونعبده من حيث يريده منا، فإذا أمرنا بوجه من الوجوه أطعناه ولم نتعد إلى غيره مما لم يأمرنا ولم يأذن لنا، لأنا لا ندري لعله إن أراد منا الأول فهو يكره الثاني، وقد نهانا أن نتقدم بين يديه، فلما أمرنا أن نعبده بالتوجه إلى الكعبة أطعناه، ثم أمرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي تكون بها فأطعناه، ولم نخرج في شيء من ذلك من اتباع أمره، والله حيث أمر بالسجود لآدم لم يأمر بالسجود لصورته التي هي غيره، فليس لكم أن تقيسوا ذلك عليه لأنكم لا تدرون لعله يكره ما تفعلون إذ لم يأمركم به.

ثم قال لهم رسول الله ﷺ: أرأيتم لو أذن لكم رجل دخول داره يوماً بعينه ألكم أن تدخلوها بعد ذلك بغير أمره، أو لكم أن تدخلوا داراً له أخرى مثلها بغير أمره، أو وهب لكم رجل ثوباً من ثيابه أو عبداً من عبيده أو دابة من دوابه ألكم أن تأخذوا ذلك؟

قالوا: نعم.

قال: فإنْ لم تأخذوه ألكم أخذ آخر مثله؟

قالوا: لا لأنه لم يأذن لنا في الثاني كما أذن في الأول.

قال ﷺ: فأخبروني الله أولى بأن لا يتقدّم على ملكه بغير أمره أو بعض المملوكين؟

قالوا: بل الله أولى بأن لا يتصرف في ملكه بغير إذنه.

قال: فلِمَ فعلتم ومتى أمركم بالسجود أن تسجدوا لهذه الصور؟

قال فقال القوم: سننظر في أمورنا وسكتوا.

وقال الصادق عليه السلام: فوالذي بعثه بالحق نبيّاً ما أتت على جماعتهم إلا ثلاثة أيام حتى أتوا رسول الله ﷺ فأسلموا، وكانوا خمسة وعشرين رجلاً من كل فرقة خمسة وقالوا: ما رأينا مثل حجتك يا محمد نشهد أنك رسول الله[1].

وسيأتي شرح فقرات من هذا الاحتجاج الشريف، وبيان الوجوه البرهانية فيه، وإشاراته إلى النظرية الجديدة في حقيقة الاعتبار، مثل

(١) الاحتجاج، للشيخ الطبرسي، ١/١٦ إلى ٢٤، تعليق وملاحظات: السيد محمد باقر الخرسان، ١٣٨٦هـ، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف.

اعتبار البُنوة والخُلة والكرامة والتمثيل بالليل والنهار، وبيان برهنته على ارتباط الاعتبار بحدود التكوين الذي يُراد منه تمثيله وبيانه.

إلى غير ذلك من نكات النظري الجديدة، كما سيتّضح.

الكلمة الثانية

مختصر النظرية السابقة في بيان الاعتبار

وهو أنّ «الاعتبار» يتمثّل بما يلي:

أولاً: أنّه وجودٌ لا مطابق له، بل هو وجودٌ فرضيٌّ وهميٌّ؛ يُعتبر بإزاء الموجود التكويني.

ثانياً: أنّ ماهيته تحكي عن الخارج بالقوة، وتصبح فعليةً عند إصابة الواقع، وهو ما يكون عند تحقق شرط الغاية من الاعتبار! بمعنى أنّ الاعتبار يتقوّم بالإصابة الغالبة، وهو ما يكون بشرط الغاية! بمعنى أن الحكاية لا تتمّ وأنّ الإصابة الغالبة لا تكون مقوّمة للاعتبار إلاّ مع كونهِ بداعٍ عقلائيٍّ وليس عبثاً وإلاّ لم يحكِ شيئاً ولم يتقوّم بشيءٍ[1]، فيكون صورة اعتبار لا غير، بل هو بمثابة الجهل المركب[2].

---

(١) العقل العملي، بحوث سماحة الأستاذ آية الله الشيخ محمد السند، الطبعة الأولى، ١٤٢٩، قم، ص ٣١٠.

(٢) نفس المصدر، ص٣١١.

الكلمة الثالثة

النظرية الجديدة في بيان الاعتبار

الاعتبار بيانٌ إجماليٌّ مبهمٌ للحقائق التكوينيّة

الآن - ومن نقطة التساؤل الأديانيّ المطروح حول (وجهِ) اختلاط الرؤية الاعتبارية الدينية بالالتزام العملي! - وبعد سبر النصوص الدينية، وإثارة مكنون العقل - بعد توفيقه سبحانه - طُويَ عن تلك كشحاً، وطفِقَ؛ شيخنا الأستاذ؛ دام ظلّه، ببناء أطروحته الجديدة، التي بدأت من (ضرورة) التحليل الجادّ للطبيعة البشريّة، وهو ما قضى بأنّها لا تقف عند إدراكها الساذج، بل تتعدّاه لتتحكّم بقضاياها المدرَكة واستثمارها في الهيمنة على قضايا أخرى أو الهيمنة على الحركات النفسية المرتبطة بما أدركتْ!

ومن هناك انتقل البحث إلى (الرقم الحقيقي) المعبِّر عمّا وراء الاعتبار، الذي يعطيه كلَّ هذا الزخم من الالتزام العمليّ على الرغم من أنّه - أي الاعتبار - لا حظَّ له إلا بريق تخيّله وتصوّره في حدود الذهن،

كما هو مفاد النظرية السابقة، وإليه ذهب جملة من الأعلام، كالعلامة الطباطبائيّ[١].

ولكن في البين ثمّة حركة وتكامل على طول تاريخ البشريّة فمن أين أتى كلّ ذلك؟!

ابن سينا - وربما يكون بمعزلٍ عن هذا التساؤل - قد ركّز على الجانب الإدراكيّ النظريّ للإنسان؛ فاختزل المعرفة البشرية في هذا الجانب، وما يُتساءل عنه من حركة وتكامل مختزل في ذلك؛ أيضاً، لحصولهما بمجرّد اتساع وتراكم الإدراك النظريّ، ومن ذلك الاعتبارات ولو كانت مجرّد تخيّلات، فلا موضوع لما يسمّى بالسير والسلوك!

إذن؛ فهذا الجواب قد أبقى على سذاجة وتخيّلية الاعتبار، وفسَّر حركة وتكامل الإنسان بالاتساع المعرفيّ النظريّ.

وفي مقابل ذلك ما ذهب إليه جملة من الفلاسفة والعرفاء انتهاءً بعلماء القانون؛ من أنّ الاعتبار ليس مجرّد تخيّل بل هو عبارة عن (صِيغٍ عقلية) تُنظِّم العلاقات الظاهرية المحسوسة المختلفة، كالعلاقات الفردية والاجتماعية؛ بإدراكها، كما تنظم العلاقات الغيبيّة؛ بإدراكها والتفاعل العمليّ معها على صعيد القوى الإنسانية الباطنة.

فالاعتبار كشف عن جوانب تكوينية، ولو بالإجمال، وهو ما لا يقتصر على الاعتبار السماوي، بل يشمل الوضعيّ منه.

وفي القرآن الكريم والسُّنّة نجد التأكيد والحث على أمثال التنظيم

---

(١) راجع رسالة الاعتباريات له قُدّس سرّه.

الثاني - فضلاً عن الأول -، وهو ما زخرتْ به كلمات العرفاء؛ تبعاً لذينك المصدرين، وقد أكّدوا على أن (سير العارف) إنما هو عملٌ رُوحيٌّ بالتعامل مع مفردات وقضايا مدرَكة، وليس هو - في الحقيقة - عملاً بدنياً[١]!

ولكن؛ توضيح هذا التفاعل العملي مع (القضية المدرَكة) قد لا يكون واضحاً في كلماتهم، وهو ما يمكن توضيحه بالعلاقة بين الفعل ورد الفعل؛ وأنّه لابد من وجود انسجام ما بين الطرفين! وفي موردنا نؤكد على أنّ (العملَ) المقصود في باب المعرفة العقائدية أو غيرها له خصوصيته الماثلة؛ تكويناً، لتحقيق ذلك بالفعل! وهو ما يمكن ملاحظته في أمرين رئيسين، وهما:

الأول: دخالة ذلك العمل في ذات المعرفة البشرية؛ خلافاً لابن سينا، كما سيتضح مما يأتي.

الثاني: أنّه عملٌ من سنخ شفاف ولطيف ينسجم مع عالم الروح!

وبلحاظ هذين الأمرين نجد الضرورة القصوى إلى نظام الاعتبار الذي يُغطّي مساحات واسعة من ميدان المعرفة البشريّة، كما سيتضح ذلك شيئاً فشيئاً.

وبعبارة: إنّ نظام الاعتبار الذي يمثّل الركيزة الأساسيّة لأعمال الروح؛ فضلاً عن أعمال البدن، لابد منه في نظام المعرفة البشريّة وإلا كانت تلك المعرفة مبتورة من جانبها العمليّ؛ لتخلّف أساسها، الساعي لرُقي الإنسان وسعادتهِ في الدارينِ.

---

(١) ولا هو مجرّد اتساع معرفي نظريّ.

إنّ قصر النظر على الجانب الإدراكي لتلك المعرفة يحجب الإنسان عن كثيرٍ من الأعمال الجوانحيّة الأصيلة في رُقيِّهِ وسعادتهِ! لأنّ عروجية الصلاة؛ مثلاً، إلى مراتب الكمال لن تكون بمحض الإدراك لأصل الصلاة، كما هو الحال في كلِّ قضيةٍ مُدركَةٍ، بل لابد من توسيط نظام الاعتبار - بالمعنى الذي يُضمن فيه واقعية الحركة الإنسانية الملتزمة بحدوده، وهو ما سنوضحه عما قريب - من أجل تلك العروجية التي تنطلق من مراتب كمالية نازلة حتى تترقّى إلى ما شاء الله سبحانه من المراتب الصاعدة.

ولذا ذهب أصحاب هذا القول إلى أن التكامل الإنسانيّ عبارة عن سَيرٍ وحركةٍ في إطار ما يَتمُّ إدراكه! نافينَ أن تكون توسعة الإدراك؛ بمفردها، منجِزَةً للتكامل المنشود.

تقريب مَن يمنع الاعتبار عن ساحة البحث العقائدي والمعرفيّ!

تقدّم من توضيح المذهبين المتقدمين أنّ مذهب جملة من الفلاسفة؛ تبعاً لابن سينا، قد اختزل المعرفة البشريّة في نظام الحكمة النظريّة، وأنّ الحكمة العملية، التي تستند في جذرها إلى (صِيغٍ عقليةٍ مستوحاة من الحكمة النظريّة) إنّما تقف عند حدودها من الظواهر المحسوسة، وأمّا العلاقات والمعطيات التي تربط الإنسان بخالقهِ أو تربطه بما وراء الظواهر المحسوسة فإنّها لا تتخطّى نقطة إدراكها؛ إثباتاً أو نفياً! والمفروض أنّ البحث؛ حينئذٍ، يكون عن حقائق تكوينية قائمة،

فلا مجال لتوسيط الاعتبار في إثباتها أو نفيها؛ بعد خوائه إلا من تخيّلهِ، فلا موضوع للاعتبار في باب الاعتقاد!

رَدٌّ فيه تأصيل!

لا يخفى أن اختزال المعرفة البشرية في ذات الإدراك ومجرّد التوسعة في قضاياه المدركَة كان من آثارهِ قصور النتائج التشريعية الوضعية عن تناول الموضوعات العقائدية، كما هو ماثل في نصوصها!

(ولكن) تقدّم أنّ جملة من الفلاسفة، كالخواجة الطوسي، قد ذهبَ إلى أنّ نفس الإدراك هو نحو من العمل والتكامل! وهو ما نجده في العديد من الآيات والروايات، وعليهِ استقرّتْ بحوث العلوم النفسية الحديثة[١].

وإذا كان الأمر الذي يذكره الخواجة كذلك في العلم الحصولي، وهو الصحيح، فإنّه في العلم الحضوريّ أولى وأوضح؛ حيث تتعدّد مراتب الروح التي تتفاعل (عملياً) مع مدركاتها العيانيّة؛ ابتداءً من العقل العملي فالأعلى، كالقلب والسر والخفي فالأخفى. . . في مراتب يدركها الوجدان؛ إثباتاً وثبوتاً، وهو ما تناولتهُ النصوص الدينية كحقائقَ واقعية في العديد منها، كقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾[٢]! فهو لم يعلم بقضايا مدركة لدى الإنسان؛ بسذاجتها المطلقة، بل علم بها بعد تفاعل روحي رتّبها في مصاديق من السِّرّ والخفي والأخفى!

(١) إذن ما نفي عنه العمل هو نحو من العمل!
(٢) سورة طه، الآية: ٧.

ويمكن التنبيه - مرّة أخرى - إلى ذلك التفاعل العمليّ بملاحظة مراتب الإرادة قوةً وضعفاً؛ بلا فرق بين أنواع الإرادة؛ عقلية أو سواها، وهو ما بحثه الفلاسفة؛ فعلاً، كالملا صدرا؛ وقد انتهوا إلى أنّ كلَّ واحدةٍ من مراتب الإرادة تمثّلُ أعمالاً وحركة متفّرعة عن العِلم!

وهو ما يدحض مذهب ابن سينا المتقدّم.

وما ذكره الخواجة الطوسي لا يمنع عنه كون العلّة الفاعلية تستقرّ في الباري عزَّ وجلَّ؛ لبقاء (انتساب) الانفعال بالتعلّم إلى الإنسان! وشاهده أنّ التعليم قد يحصل من دون حصول (العِلم) بنحو يرجع إلى اختيار المتعلّم نفسه، كما لو أعرض بإرادته عن نتيجة التعلّم؛ بلا فرق في ذلك بين سببية الإدراك الحصولي أو الحضوريّ في حصول العِلم.

وبهذا نصل إلى هذا الأصل! وهو أنّ الحكمة العملية لا تقف عند حدود إدراك ما وراء الظواهر المحسوسة بل تتخطاها إلى الحركة والسير على وِفقها؛ سواء في ذلك الإدراك الحصولي أم الحضوريّ.

ولذا فإنّ المشاهدة لا يمكن حصولها؛ أولاً، ولا استمرارها؛ ثانياً، من دون إعمالٍ وحركةٍ إراديّةٍ! فمَن يريد أن يصلي صلاةً بتوجّهٍ وإقبالٍ بحاجةٍ إلى إعمالٍ إراديٍّ بهذا الاتجاه! ومَن يُرِد استمرار الحاصل المعنوي من تلك الصلاة وتصاعده فهو بحاجة إلى إعمال إراديٍّ آخر، كالاشتغال بالتعقيبات.

كذلك الأمر في العلم الحصولي؛ بل الحال أوضح كما تقدّم من ارتهان درك القضية المطروحة للتحصيل بالإعراض والإقبال الإراديين

نحوها، كما لو أعرض عن سماعها؛ فإنّها لا تنطبع في ذهنهِ، أو أعرض عن تكرارها ومزاولة تفهمّها فيما لو كان فهمها يحتاج إلى ذلك.

ولا يتوهم - في مثالنا الثاني - حصول الإدراك بالإعمال الأخير للإرادة! بل حصل بالتراكم والاجتماع لنتائج إعمالها حتى حصل الفهم والاستيعاب بمقدارهِ المطلوب! ولذا فقول أمير المؤمنين عليه السلام: (قَدَرُ الرَّجُلِ على قَدَرِ هِمّتِهِ)[1] لا يعني وحدانيّة الهمّة المطلوبة في كلِّ قضيةٍ قضية، بل يُراد تراكم وتضافر الهمم في كلّ قضية؛ إذ كثيراً ما يكون استيعاب القضايا على مراتب ومراحل لا تتحقق إلا بتراكم وتصاعد الهمم على نسق تصاعد وتلاحق تلك المراحل!

إذن؛ فالأصل الذي حققناه بما تقدّم يخلص إلى أنّ (العملَ) متداخل في جميع أنواع مع مراحل الإدراك الإنسانيّ بما في ذلك (الإدراك الحصوليّ)؛ فإنّه نحو إعمالٍ وحركةٍ؛ فضلاً عن الإدراك الحضوري؛ بلا فرق في ذلك بين ما يتصل بالمعارف الاعتقاديّة وما يتّصل بغيرها.

تقريب تداخل الاعتبار في البحث الاعتقادي والمعرفيّ

مما تقدّم وصلنا إلى نتائج نذكرها؛ للتذكير، وهي:

النتيجة الأولى: دخالة الإرادة في الإدراك الحصولي والشهودي معاً؛ فلا محال يكون الإدراك أو المعرفة؛ عموماً، نحو عمل وحركة.

---

(١) غرر الحكم، برقم ١٦٢٧، ص٩٣، وفي نهج البلاغة، الحكمة ٤٧.

النتيجة الثانيّة: على ما تقدّم سيكون (العمل) جزءاً من موضوع الاعتبار؛ لِما تقدّم من كون الاعتبار (صِيغاً عقلية) تُنظم العلاقات الظاهرية المحسوسة المختلفة[1]؛ بإدراكها!

ويُضاف إلى ذلك النتائج التالية:

النتيجة الثالثة: أنّ ما يحمل الإنسان على ذلك (العمل) الجوانحيّ إنّما هو الترغيب والترهيب؛ باعتبار مكملية كلّ منهما في تولّد الإرادة لديه نحو العمل، ولذا كان من اللطف الإلهيّ الواجب أن يأمر الحقُّ وأن يُرغِّب في توحيده وأن ينهى ويُرهِّب من الشرك به[2].

النتيجة الرابعة: من ذلك تتولّد الحاجة إلى الاعتبار؛ لأنّ الترغيب والترهيب حكمان اعتباريان يتعلّقان بنوع من القضايا؛ وسيأتي عن قريب بيانها.

ومن أمثلة ذلك (آيات الإيمان بالله تعالى) فإنّها لبيان فرضٍ عمليٍّ تشرعيّ وليس لمجرّد التصوّر لقضيتها ولا للإرشاد كما يدّعيهِ المشهور؛ لأنّ الإلزام بقضية الإيمان إنّما يتأتى ويسوغ بعد إدراك وجود الله سبحانه، وهو إدراك قد لا يتعقبهُ الإذعان والإخبات للحقيقة المدرَكة، ولذا احتيج للدفع باتجاه الإذعان بها إلى طريق الترغيب والترهيب؛ حيث يُوفران الغطاء الترويضي لتحريك الإنسان بحسب تلك الحقيقة

---

(١) كالعلاقات الاجتماعية والفردية - من الدرس -.

(٢) لاحظ الإمامة الإلهية؛ ١/ ٢٣و٢٤ وغيرها.

المدرَكة[١]، وهو إمّا أن يكون بعثاً نحو الفعل وإمّا أن يكون زجراً وردعاً عنه.

ولا يخفى وقوع الانفكاك بين إدراك القضية المذكورة وبين العمل اللازم بإزاء إدراكها[٢]، بل ربما يقع نقيض العمل اللازم لها، وهو الجحود! ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[٣]!

وذلك لكون الإنسان ذا حالات مرضية نفسية في قوة العقل العمليّ والنظري وفي القوى المادون الدرّاكة بمثل الجربزة والعِناد والوسوسة والاضطراب! فهذه الصفات النفسية معادية وممانعة عن الانتقال الذهني من مرحلة إلى مرحلة! فالوسواسي لا يحصل له إذعان للإدراكات الصحيحة، وهذا مما يدلّ على أن العِلم بالنتيجة ليس علّة تامّة للإذعان والتسليم لأنه قد تمانعه إحدى تلك الحالات المرضية[٤].

وبعبارة أكثر تفصيلاً: أن (تنزّل) العلوم الحقيقية من العوالم العلوية إلى العقل البشري ثم منه إلى باقي قواه (يواجه) سيلاً من العوائق والموانع، كعوائق التلقي عند العقل النظريّ، وعوائق حصول الإذعان بعد العلم، وعوائق الانصياع لقوة العقل العمليّ بعد حصول الإذعان!.

---

(١) راجع تفصيل ذلك في الإمامة الإلهية؛ للشيخ الأستاذ دام ظلّه، ج١/ ص٩١.

(٢) لأنّ هذا الإدراك وذلك العمل يرجعان إلى مبدأين مختلفين، فأولهما يرجع إلى العقل النظري والنتيجة المستفادة من مقدمات المعرفة، وثانيهما يرجع إلى العقل العمليّ، كما ذكر العلاّمة الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٢٥٢ انظر الإمامة الإلهية، ج١/ ٩١.

(٣) سورة النمل، الآية: ١٤.

(٤) العقل العملي؛ ص٣٧٥ بتصرّف.

ولأجل ذلك مسّتْ الحاجة إلى الترغيب والترهيب، وهما حكمان اعتباريان[1]!

بل يمكن أن يكون في البين إدراكاً شهودياً ومع ذلك تقع المضادة العملية، كما في عمل إبليس؛ فإنه قد عاين ما عاين من القضية المذكورة ولكنّه مع ذلك لم يخبت لله ولم ينقاد له!

فالحاصل أن أصل الاعتقادات، وهو الإيمان بالله سبحانه مستندٌ إلى الضرورة التشريعية في الترغيب والترهيب، وهما اعتباران؛ يحكم بهما المولى بإزاء القضية المدرَكة، بلا فرق بين كونها من قضايا الاعتقاد أو غيرها.

النتيجة الخامسة: أنّ اللجوء إلى نظام الاعتبار في فروع الدين وأصوله من ضرورات مراعاة القدرة البشرية في مجال فهم الدين والتحرّك وفق معطياته، كما هو مقتضى حسن أفعاله سبحانه.

فمثلاً؛ على مستوى الفروع نجد أنّ واقعياتها أكثرها مما لا يمكن إدراكه ولو من قِبل نخبة النخبة! ولذا كانت الحاجة لإيصالها عن طريق ثلّة من البشر المختارين؛ على أن يكون الإيصال بما يتوافق مع الفهم البشري العامّ، وهو ما تطلب اللجوء إلى نظام الاعتبار، كما ذكره جملة من أعلام الفلسفة والكلام والفقه.

---

(١) العقل العملي؛ ص٣٧٨، ومما ذُكر في المتن استدل على ضرورة (عصمة) القناة الناقلة للتشريع الإلهي! وهو الموافق للقرآن والسنة والعقل.

حاجتنا إلى الاعتبار!

إذن؛ فالحاجة إلى الاعتبار تنبع من:

أولاً: العجز البشريّ عن إدراك فروع الدين، فضلاً عن أصولهِ؛ لغيبوبة كُنهها! وقد أيّدنا في الإمامة الإلهيّة عدم يقينية الفكر البشريّ حتى بعد المحاولات المتتالية لإزالة نسبة الخطأ فيه؛ بما في ذلك محاولة الشهيد الصدر في اعتماد منهج الاستقراء(١).

وثانياً: العجز البشريّ عن استيعاب جميع حقائق الفروع كما هي عليه؛ لكثرتها وتجدّدها! وقد تقدّم الكلام حول الموانع البشريّة في أصل تلقي التعليم الإلهيّ، وفي تولّد الإذعان من التعليم، وفي تولّد الانصياع العمليّ من الإذعان(٢).

و(**ما يقال**) من أنّ البشريّة تتكامل عقولها؛ تدريجاً، فتستغني عن الاعتبار الإلهيّ (**فهو**) بنفسه دليل على الحاجة المستديمة للاعتبار المذكور! لأنّ التكامل المذكور إنّما هو في الجانب اللّميّ، وهو معرفة الحقائق بعِللها وأسبابها، وهو ما يعني بقاء مساحات واسعة من مجهولات مصالح ومفاسد تلك الحقائق؛ فضلاً عن مساحات الجهل في ذات تلك الحقائق(٣).

وأمّا على مستوى الأصول الاعتقادية فذات الحاجة تبرز إزاء

---

(١) الإمامة الإلهية؛ ١/ ٧٨.

(٢) انظر بحث النتيجة الرابعة؛ السابقة.

(٣) العقل العملي؛ ٣٨٠، بتصرّف.

الواقعيات التي يراد الاعتقاد بها والتحرّك بحسبها؛ لاسيما تلك الواقعيات التي تمثّل عِللاً أولى لخلق الإنسان ووجوده؛ لقصورهِ وهو في مقام المعلول أن يُحيط بكُنهِ وحقيقة عِلّتهِ، ولذا مستْ الحاجة إلى بلورة تلك الواقعيات في عناوين اعتبارية ترشد؛ إجمالاً، إليها.

وعلى هذا تسقط دعوى بلورة تلك الواقعيات بحسب أُطُرها الواقعية التامّة؛ للقصور البشري عن ذلك، كما تسقط دعوى بلورتها في إطار الانتزاع المحض الخالي من بيان معانيها وحقائقها؛ ولو إجمالاً.

وهكذا تطرّد الحاجة البشرية إلى الاعتبار في كلِّ أمرٍ تكوينيٍّ غائب يُراد إدراكه بحسب مقام ثبوتهِ، والتحرّك وفق ذلك الإدراك، لاسيما عندما يصل الأمر إلى مصاديق الأفعال وجزئياتها؛ حيث تختفي جهات حسنها وقبحها عن العقل البشريّ، كما هو واضح.

ثم لا يخفى أنّ (**اعتراف**) علماء القانون والعلوم الأخرى، كالكلام وأصول الفقه بالحاجة إلى توسيط الاعتبار في شؤون النشأة الأرضية؛ (**يدعونا**) إلى الاعتراف بمثل ذلك فيما يرتبط بحقائق النشآت الأخرى الصاعدة؛ لاشتراكهما في (ذات السبب)، وهو كونها حقائق خارجة عن القدرة البشرية لدركها على ما هي عليه ثبوتاً.

فالمحصّل أنّ العقل العمليّ وكذا النظريّ محدود في مدركاتِهِ بالنسبة إلى جهات الحسن والقبح؛ وهي محدودية ألجأت الإنسان إلى الاستعانة بقضايا اعتباريّة.

ولذا فمَن القصور الإدراكي انبثقتْ الحاجة إلى الاعتبار.

آيات بيّنات لحقائق كونية!

وهي كثيرة! ولا يخفى أنّها بيانات اعتبارية، وقد تناولت الحكمتين؛ النظريّة والعمليّة؛ فقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿قَالُوا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا سُبْحَٰنَهُۥ هُوَ ٱلْغَنِيُّ﴾[2]، وقوله عزّوجلّ: ﴿وَقَالُوا ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَٰنَهُۥ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾[4]، وقوله تبارك اسمه ﴿وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾[5] - جميعها - لنفي ثبوت (جعل) الولد؛ اعتباراً!

وهذا بيان معرفيّ لسُنّةٍ من سنن الله، وهو أنه؛ سبحانه، لم يتخذ بتوسط الاعتبار ولداً؛ كما أنّه لم يتخذه بدون توسيطه! سبحانه.

بينما قوله سبحانه: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾[6] نفي لذات الفعل! فهي تعبّر عمّا يرجع إلى الحكمة العملية! بينما ترجع آيات الطائفة المتقدّمة إلى الحكمة النظريّة؛ لنفيها الاتخاذ؛ اتخاذ الولد[7]، وهو أمر اعتباريّ، كما سيأتي مزيد بيان له.

---

(١) سورة المؤمنون، الآية: ٩١.
(٢) سورة يونس، الآية: ٦٨.
(٣) سورة الأنبياء، الآية: ٢٦.
(٤) سورة مريم، الآية: ٩٢.
(٥) سورة الجن؛ الآية: ٣.
(٦) سورة الإخلاص، الآية: ٣.
(٧) أي التبني بلغة الناس.

فعلى هذا تكون أمثال هذه المعارف المستفادة من هذه الآيات الكريمة من المعارف الاعتباريّة لا التكوينية، كما ذهب جملة المفسرين والأعلام، كالسيّد الخوئي؛ حيث فسّروا (عدم انبغاء الولد) بالاستحالة! وفسّروا (عدم اتخاذ الولد) بقولِهِ سبحانه: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾! ولكن تبيّن أنّ عدم الانبغاء إنّما هو في حدود الاعتبار لا التكوين، ولذا لم يصحّ تفسيرهم عدم الاتخاذ بقوله لم يلد، للفرق بينهما؛ اعتباراً وتكويناً.

واعتباريّة هذه المعارف لا يفرّقها عن المعارف المتعلّقة بالتكوينيات مباشرةً؛ إذ إنها؛ أيضاً، تؤدي إلى المثوبة والعقوبة! ففي قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ﴾[(١)] بيان لمعرفة اعتبارية تدعو وتحرّك إلى عدم الاعتقاد بأنّ الله قد اتخذ ولداً؛ حتى بلحاظ كونه اتخاذاً اعتباريّاً؛ فهو منفي عن ساحتِهِ سبحانه.

ومثل تلك الاعتبارية اعتباريّة الوجود القرآنيّ المتمثّل بنفس وضع ألفاظِهِ لمعانيهِ المقابل لوجودهِ التكوينيّ الحقيقيّ، فهو على اعتباريتِهِ كانت له - بحسب النصوص الدينيّة - أحكاماً عملية عديدة، كوجوب احترامه وتقديسه والاحتجاج به وعبادية النظر إليه وما إلى ذلك!

ومن مجمع هذا التأصيل لحقيقة الاعتبار نصل إلى:

النتيجة السادسة: وهو أن المداينة والتداين لا ينحصر بما يتّصل بالأمور الواقعية التكوينية بل يمتدّ بشكلٍ (أوسع) في الأمور التشريعية

---

(١) سورة المؤمنون، الآية: ٩١.

الاعتبارية؛ فيجب العمل على وِفقها مع أنّ المبيَّن منها الاعتبار لا أكثر؛ لِما تقدّم من كون الاعتبار المقصود في المداينة الدينية والوضعية إنّما هو الكاشف عن التكوين، وهو ما يكون من موارد إدراك العقل العمليّ المحرِّك لإرادة الإنسان.

وبهذه النتيجة نخالف السيّد الطباطبائي فيما ذهب إليه من انحصار الحاجة إلى نظام الاعتبار في خصوص النشأة الدنيوية وعند افتراض قيام النظام الاجتماعي فيها[1]؛ لأنّ الصحيح تداخل نظام الاعتبار في نظام التكوين والعوالم العليا؛ لقصور كلِّ عالَم عن الإحاطة بما يخصّ العالَم الأعلى منه.

كما أنّ الحاجة إلى نظام الاعتبار في النشأة الدنيوية لا يرتهن بقيام النظام الاجتماعي؛ إذ إنّه يسري حتى في تنظيم حياة الإنسان نفسه؛ لِما تقدّم من أنّ بِنية نظام الاعتبار إنّما هي نظام التكوين والعوالم العليا، وهي أمور واقعة في إرادات الفرد وحركاتهِ؛ أيضاً، وهي ما لا يمكن إدراكه - فهماً وعلماً وتحرّكاً - سواء في ذلك الفرد أم نظامه الاجتماعيّ، فالمآل نظام الاعتبار على أي تقدير.

وبهذه النتيجة؛ أيضاً، نفهم الدور الذي يقوم به الاعتبار من تسهيل عمل الإنسان إزاء التكوين الذي عجز عن دركه شهوداً وعياناً، ولذا قلنا

---

(١) لاحظْ تفصيل ذلك في كتاب العقل العملي؛ ص٢٨١؛ عند قوله (وأن تفسير هبوط الحقيقة الآدمية تسافلاً)، وص٢٨٣ عند قوله (ثم يقول في تولّد اعتبار الحسن والقبح اعتباريان).

بأنّ الاعتبار ظل التكوين كلما لاحَ في الأفق عجز الإنسان عن إدراك التكوين.

وبهذا نفهم مفردات النصوص الدينية المبيّنة لعلاقاتٍ بين الإنسان ونشآت أخرى، كنشأة البرزخ، والآخرة، والجنّة... إذ بتوسيط نظام الاعتبار يتحرّك الإنسان - بإرادةٍ - في تلك النشآت؛ أيضاً، فيُحفظ بهذا النظام نظام (اختيارية أفعال الإنسان) كما حُفِظتْ به في النشأة الدنيوية!.

قاعدةٌ فيها نظرٌ!

والقاعدة... مفادُها أنّ المتكلمين والفلاسفة قد ذكروا (تفريقاً) بين الأفعال الإنسانية الصادرة في النشأة الأرضية وبينها في النشآت الأخرى، وطوّرَ هذا التفريق المحققان الأصفهاني الكمباني والعلامة الطباطبائي، وملخّص بيانه بأنّ أفعال الإنسان على قسمين:

القسم الأول: ما يكون في النشأة الأرضية: وهي أفعال؛ على الدوام، تكون إعدادية تقع في مسار مجموعة من المقدمات لحصول النتيجة، فهي؛ إذن، ليست أفعالاً إيجاديّة، بل مجرّد حركات، كحركة الفلاح في نثر البذور على الأرض التي هيّأها بحركات أخرى، فإنّه بذلك لا يفيض على تلك البذور الوجود الجوهريّ النباتي، بل تفيضها العوامل العلوية، المنتهية بالحقّ سبحانه وتعالى: ﴿ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾[1]!

---

(١) سورة الواقعة، الآية: ٦٤.

نعم، لأجل تنظيم تلك الأفعال الإعدادية وفق مسارها الإعدادي تكويناً احتيج إلى نظام الاعتبار؛ حيث يعطي للتروّي والتراخي، الذي هو من صفات أفعال هذه النشأة، فرصته الطبيعية.

القسم الثاني: ما يكون في النشآت الأخرى: وهي أفعال إبداعية؛ توصف بأنها إلهية؛ لإيجاديّتها! ولذا لا يكون صدورها عن تروٍّ وتراخٍ، بل هي إيجادات تحصل بالتخاطر بين الإنسان وما يحيط به مباشرةً؛ فلا حاجة؛ حينئذٍ، إلى الاعتبار!

والنظر!

أمّا أولاً: فإنّ دعوى (تمحض مخلوقي النشآت الأخرى في نظام العقول)[1] التي هي أساس دعوى (إبداعية) أفعال هذه المخلوقات، مفندةٌ بالنقل الوحياني والمشاهدات في ثبوت تعلّق الملائكة وسواها - بنحوٍ ما - بالنشأة الأرضية، كموتها[2]، كما نصّتْ الروايات على موت جبرئيل، وهو ما يعني تعلقهم بالمادة الدنيوية وأحكامها.

وأمّا ثانياً: فإنّ التقسيم المذكور حيثيٌّ إضافيٌّ! إذ إنّ الإنسان فاعل طبيعي من حيثية (الغاية)، كما استدل صاحب هذا العقد، ولكنّه فاعل إبداعي إلهيّ بلحاظ ذات (الحركة) التي يتخذها لأجل تلك الغاية!

---

(١) كالملائكة.

(٢) وصعودها ونزولها من السماء إلى الأرض وبالعكس، وحاجتها إلى الإعداد والتهيؤ، كما ورد في آيات متضافرة وروايات مستفيضة من رغبة بعض الملائكة بنصرة الإمام الحسين عليه السلام، ولكنّها في آخر الأمر لم توفق إلى ذلك بل وصلت بعد المعركة! انظر كامل الزيارات، ص ٩٢، ح١٧.

وبعبارة: أنّ الإنسان يفيض حركته وفعله الإبداعي في مواد الأشياء، كالمني والبذرة، فيُفيض الله تعالى على تلك المواد - المحرّكة طبيعياً - الصور الجوهرية من الجنين والنبتة[1]! إذن؛ فهو فاعل إلهيّ بلحاظ حركته، وفاعل طبيعي بلحاظ تحقق الصور الجوهرية.

وأمّا ثالثاً: فإنّا لا نُسلّم بإلهيّة وإبداعية أفعال الملائكة ومن هو في نشأتهم أو نشأة أرقى من نشأتهم؛ لأنّ (عِلمهم) مهما كان فهو ليس بمحيط بما فوق نشأتهم؛ إذ المعلول الملكوتي الإبداعيّ أدون من عِلّتهِ؛ التي تنظم أفعاله! ولذا كان محتاجاً لمعرفة المجهول من حقائق عِلّتهِ إلى الاعتبار؛ كي يكفيه مساحة ما يقصر عنه من النظام الرابط بينه وبين علّتهِ.

وفي النصوص الدينية شواهد لذلك!

وتقدّم منّا أنّ الدين عبارة عن اعتبارات لتغطية ما لا يمكن المداينة عليه بحسب واقعِهِ التكوينيّ.

إذن؛ فما عقدوه من مقدمات ودليلٍ على احتياج الفاعل الطبيعيّ لنظام الاعتبار يأتي بعينهِ بالنسبة إلى الفاعل الإلهيّ؛ لأنّ الاحتياج إلى نظام الاعتبار مع الفاعل الطبيعي كان لسدِّ (عدم إحاطته بما فوق نشأتِهِ)؛ وهو جارٍ في كلِّ نشأةٍ بالنسبة إلى ما فوقها؛ لقصور كلِّ نشأة عن استيعاب النظام العِلميّ لما علاها! ولا يسدّ ذلك إلاّ الاعتبار، كما يشهد له الوحي!

---

(١) لاحظ المزيد في الإمامة الإلهية، ج١/ ص٩٢، وغيرها.

بل ضرورة نفي التشبيه والتجسيم عن العوالم الأخرى تقتضي كون العلاقة بين النشأة الدنيا وتلك العوالم علاقةً (اعتبارية)؛ لسدّ ما يتعذّر على النشأة الدنيا الإحاطة بهِ من تلك العوالم وإلاّ وقعنا في القراءة المغلوطة من حمل أحكام المادة والحسّ على مفردات تلك العوالم!

ومما تقدّم نخلص إلى:

النتيجة السابعة: وهو أنّ الإيمان بالغيب لا يمكن تغطيته وإتمامه من دون توسيط الاعتبار؛ لأسباب تقدّمتْ؛ منها العجز البشريّ.

النتيجة الثامنة: أنّ الدين الذي هو عبارة عن منظومة أحكام ومعارف تتسع لكلِّ المخلوقات؛ يقتضي دخالة نظام الاعتبار في جميع النشآت التي تنضوي أصناف تلك المخلوقات تحتها.

دليل آخر!

الاعتبار وتنظيم برامج ضبط وتعليم التكوينيات المحسوسة!

وهو أنّ نظام الاعتبار لا يتدخّل في الموضوعات التكوينية الغيبية وحسب بل حتى الموضوعات التكوينية المشاهدة المحسوسة يتدخل في تنظيم برامج ضبطها وتعليمها وتعلّمها!

إذن؛ لا يقتصر تداخل نظام الاعتبار على العلوم الاعتبارية بل يمتدّ إلى العلوم التكوينية الحقيقية كما صرّح بذلك جملة من الأعلام، كالعلامة الطباطبائي والسيد الخميني؛ ولكنّهما (ذهبا) إلى أنّ جمع العِلم لمسائلِهِ جمع اعتباريّ!

(وفيه): أن تداخل نظام الاعتبار في العلوم الحقيقية لا من (جهة جمع العِلم لمسائلِهِ)؛ لأنّ هذا الجمع جمع حقيقيّ واقعيّ! بل من جهة (تنظيم) المدوَّن من العِلم!

وبهذا نكون قد (فصّلنا) في العلاقة المبحوثة؛ فهي علاقة تكوينية من جهة، واعتبارية من جهة أخرى؛ لا أنها اعتبارية فقط كما يذهبان!

وتوجيه ذلك!

بما ذكره ابن سينا في الشفاء وهو أنّ علومنا علوم إنيّة لا لميّة[١]؛ لأنا ليس من عِلل الأشياء المحيطة بنا؛ بل نحن من معلولاتها! ولذا كان علمنا بها من باب علم المعلول بعلتهِ، ولا محالة لا يحيط المعلول؛ تماماً، بالنظام العِلميّ لعلّتهِ[٢]! فاحتيج إلى نظام الاعتبار لسدِّ ذلك النقص، كما مرَّ بيانه[٣].

تحرير هذا الدليل:

إنّ مما لا شك فيه أنّ الواقعية المحيطة واحدة في قيامها وتحققها،

---

(١) مقصودهم من المعرفة الإنية معرفة الشيء بآثاره ومعلولاتهِ وأمّا المعرفة اللمية فهي معرفة الشيء بعللهِ وأسبابهِ، وهي التي تكون قطعية بخلاف الأولى (ولكن) سيأتي من الشيخ الأستاذ أن نظام الاعتبار الذي هو معرفة إبهامية إجمالية يدخل في البرهان اللميّ! فلاحظْ.

(٢) وقد وافقه الملا صدرا على ذلك – من الدرس أ.

(٣) استثنى من ذلك علم الأنبياء بالواقعيات المحيطة وذهب إلى أنه علم لميّ! (من الدرس)، نعم معرفتهم بالله سبحانه وتعالى ليست بلميّة ولا إنيّة لكونها تستند إلى الكشف والظهور، وهو ما يطلق عليه بمرتبة الفناء في الله سبحانه.

ووقوع الاختلاف في بيانها وتحديدها لا يعني كونه اختلافاً اعتباريّاً محضاً، بل فيه جنبة واقعية؛ ناشئة من تأثير هذه المفردة المدوَّنة أو تلك على نظام التعليم والتعلّم!

فمثلاً نجد أنّ الملا صدرا قد بيّن مدى الفرق - إيجاباً وسلباً - من إدخال (مبحث النفس) في بحوث الأمور العامة أو في بحوث الطبيعيات! وهذا من دلائل التداخل الواسع لنظام الاعتبار في العلوم الحقيقية سواء التجريبية منها أم ما وراء المادة، كما في بعض بحوث الفلسفة والعرفان.

فالمحصّل: أنّ إنيّة علومنا ونقصانها يفتح الباب أمام نظام الاعتبار لسدِّ ذلك النقص بالمقدار المناسب؛ لانتظام حصول الاستنتاج والتعليم والتعلّم به! وهو ليس تقريراً اعتبارياً محضاً لهذه العلاقة أو تلك؛ لارتباطِهِ بواقعيات تمتُّ إلى المعلوم الواقعي من جهة وإلى العالِم - العاجز عن دركها بتمام واقعها - من جهة أخرى!.

أكثر من ذلك:

امتداد نظام الاعتبار إلى البرهان اللميّ!

ذكر ابن سينا في بداية الشفاء، وتابعه الملا صدرا في أسفارِهِ، بأنّ البرهان اللميّ لا يجعلنا محيطين بتفاصيل الواقعيات؛ لأنّه لا يعدو عن كونه علماً حصولياً لا معاينة فيه ولا شهود! ونحن لم نكُن عِللاً لتلك الواقعيات حتى تتمّ إحاطتنا التامّة بها، ولذا يكون إدراكنا - وإنْ كان ببرهان اللِّم - صوراً معلولة وليست هي عين العلل الواقعية!

وشاهد ذلك أن براهيننا اللمّيّة في التوحيد ونحوه لم تسعفنا في درك تفاصيل العوالم الأرقى من نشأتنا، كالبرزخ والآخرة، بل عموم عالم الثبوت الأدنى من متعلّق برهان اللم القائمة على التوحيد.

إذن؛ ما لدينا من المعرفة؛ حتى اللمية منها، إنّما هي معرفة حصولية لا عيانية شهودية، وهو ما يعني رجوع علومنا - في حقيقتها - إلى كونها علوماً إنيّة!

وتقدّم؛ قبل قليل، حاجة العلوم الإنيّة إلى الاعتبار؛ فيتمّ المطلوب.

شهادة أخرى!

تقييد العلوم بالوسع البشري!

وهو ما يصرّح به علماء عدّة علومٍ من تقييدها بالوسع البشري! وهو قيد خارج عن أصل وجود وعلاقات الواقع، كما هو واضح.

ومع ثبوت هذا النقص لا محالة يصار إلى نظام الاعتبار؛ لما تقدّم من كفايته لتغطية المساحات الحقيقية المجهولة من الواقع.

سريان الاعتبار إلى مقام التصديق والاستدلال!

ونظرية جديدة في حقيقة التصوّر!

وهذا الأمر مما أغفل، ولذا وجب التنبيه عليه.

والسّر في امتداد الاعتبار إلى منطقة التصديق والاستدلال هو ما

نبني عليه من كون التصديق تصوّر تفصيليّ، وأنّ التصوّر تصديق إجماليّ!

وعدم توافق هذا المبنى مع كثير من المدارس المنطقية والفلسفية لا يجعلنا على طرف النقيض معهم[١]؛ لأنّهم يصرّحون بدخالة التصورات في منطقة التصديق، ولذا قالوا بالصلة الوثيقة بين باب الحدود وباب البرهين؛ لكون الأول وسطاً في الثاني!

فالنتيجة: دخالة الاعتبار في التصديق والاستدلال؛ لدخالته في مماثله الاجمالي على مبنانا أو دخالته فيما وثقت صلته به على مبنى غيرنا.

إيقاظ!

إنّ إغفال المدارس المنطقية والفلسفية دخول نظام الاعتبار في المعرفة أوقعهم في غفلة أخرى؛ لازمة، أكبر سلبية؛ حيث إنّهم أهملوا البحث والتقرير لضوابط دخول هذا النظام في المعرفة! وهو ما يعني أنهم يتعاملون مع معلومات علومهم بغفلة وعدم وضوح!

استدراك وتأييد!

نعم؛ في بعض العلوم، كعِلم الكلام والعرفان وأصول الفقه، نجد التقرير لجملة من ضوابط دخول الاعتبار في المعرفة - وهو شيء رشح إليها من النصوص الوحيانية - وهو أمر حقيق بالصحة والتأييد لما ذهبنا إليه.

---

(١) حتى يقال بعد لزوم نتيجة هذا الدليل عليهم!.

بل نجد في علم أصول الفقه التركيز على تحديد نظام الاعتبار؛ بل ذلك همّهُ الأكبر، وهو البحث في قواعد وأنظمة وأدوات الاعتبار، ولذا انتهت التحقيقات الأخيرة إلى تعريفه بمنطق العلوم الدينيّة، وهو ما أكسبهُ الهيمنة والإشراف على دخالة نظام الاعتبار في العلوم الأخرى بما فيها العلوم الحقيقية، بل إنّ نصف البحث الأصوليّ إنّما يتمركز حول أصول القانون، المسماة بالمبادئ الإحكامية في هذا البحث، المنتشرة في سائر مباحث الألفاظ ومباحث الحجج، وفيها أنّ المبدأ هو أصلٌ وأساس الحكم، وهو القانون!

وهذه البحوث في الحقيقة هي عبارة أخرى عن حيثية نظام الاعتبار، وهو ما تحتاجه جميع العلوم الباحثة وراء المساحات المجهولة من التكوين.

ومما يشهد لريادة وهيمنة علم أصول الفقه في بحوث نظام الاعتبار ما خطَّهُ العلامة الطباطبائيّ في رسالة الاعتباريات؛ فإنّها - في الواقع - تحقيقات أساتذته من علماء أصول الفقه، فراجع.

هذا.

مع تصريح العلامة المذكور بأهمية مبحث الاعتبار، وأنّه من وظائف الحكيم غير المنجزة في باب بحوثه!

تساؤل فيه دلالة!

إنّ ما صرّح به العلامة المذكور من أهمية بحث الاعتبار وأنّه من وظائف الحكيم إنّما يُشير إلى ما ارتكز لديه - رحمه الله - من دخالة

الاعتبار - رغم سمته الافتراضية كما يتبنى هو - في الحكمة، التي تتسم ببحث التكوينيات بما لها من واقع! وهو ما يعني دخالة نظام الاعتبار في صراط بحث الحكمة، وهو التكوين! وإلاّ فما الضرورة لبحث الاعتبار وجعله من وظائف الحكيم إنْ لم تكن (الدخالة) المذكورة من واقعيات بحوث الحكمة؟!

وهكذا تسري دخالة نظام الاعتبار حتى في غير الحكمة من العلوم التي تعتمد أو تتأثر بمباحث الحكمة، كالعلوم التجريبية والمعارف الدينية.

واضع الاعتبار لمَن تثبتُ ولاية التشريع؟

مما تقدّم؛ نجد أنّ الاعتبار كان لسدِّ نقص علم كلِّ نشأة بما فوقها؛ وأنّ الاعتبار ظلُّ التكوين في النشأة الأرقى، وهو ما يلزم أن يكون واضع الاعتبار للنشأة الدنيا أو لما علاها هو خالقها سبحانه وتعالى أو مخلوق من نشأة أرقى أو مخلوق مُنِحَ الرُّقي العِلميّ على نشأتِهِ أو النشآت الأعلى كلاًّ أو بعضاً! ومن ثَمّ ذكر أرسطو أنّه لا يمكن أن يصدر التقنين إلاّ ممن كان إنساناً إلهيّاً[1].

وهذا جارٍ في جميع المستويات، فالعلوم المتداولة في كلّ نشأةٍ يكون اعتبارها بيد مَن لديه إحاطة أكثر من غيره؛ فيحاول بوضع الاعتبار إيصال غيره إلى ما وصل إليه هو من الواقع.

---

(١) الإمامة الإلهية؛ ١/ ٨٥.

وبحسب التتبع يظهر من الفلاسفة حتى الفلسفات الهندية أنّهم يذهبون إلى أنّ المشرّع والمسنّن الأول هو الباري ومن بعده هو الإنسان الإلهيّ الذي كمُل علماً وعملاً(١).

وأمّا لماذا استعاض المعتبر عن بيان الواقع تفصيلاً - مع عِلمهِ بهِ - ببيان الاعتبار الذي هو بيان إجماليّ؛ فهو لمحدودية العقل البشريّ عن تلقّي واستيعاب (الإخبار) عن جميع قضايا الواقع بنحو تفصيليّ، كما تقدّم بيانه.

إشكالان على دخالة الاعتبار في المعرفة العقائدية

إشكال أول!

وهو ما سجّلته الفلسفة أو الحكمة على (منهج علم الكلام) في بحوثه، وهو اعتماده على نظام الاعتبار في تشييد حججهِ، وهو أمر يتناقض مع الحكمة، التي تنتهج إثبات الحقائق بحسب واقعها وتكوينها!؟

إجابة وزيادة!

أولاً... لا محلّ لهذا الإشكال؛ لثبوت دخالة نظام الاعتبار في الحكمة، بل في مطلق العلوم الحقيقية، كما تقدّم بيانه.

وثانياً... أنّ الاعتبار من ضرورات علم الكلام! لأنّه العلم

(١) لاحظ المزيد في العقل العملي؛ ٣٧١ وما بعدها، وفيه ما ينفع في بيان مذهب القرآن وأهل البيت عليهم السلام في (عصمة) القناة الناقل للاعتبار الإلهيّ.

المتكفّل لصياغة الحقائق الدينية بحسب (الوسع البشري)؛ وهو ما يقتضي بالضرورة دخالته لسدّ مساحات العجز عن إدراك تفاصيل التكوينيات مما يرتبط بنظام المداينة! ولأجل ذلك عمل علم الكلام على تنظيم الاعتبار من جميع زواياه - قواعد وأدوات - وإلاّ كانت دخالته - المفروغ من وقوعها - سلبية!

ولذا نبّه الملا صدرا على أنّ التبويب لبعض المباحث له أثر كبير في سير ونتائج تلك المباحث مع أنّ التبويب أمر اعتباري في حقيقته!

إشكال ثان!

وهو ما سجّلته الفلسفة أو الحكمة؛ أيضاً، على علم الكلام، وهو أنّه يبحث عن الحقائق بما هي ملتزم ديني لا بما هي هي! وهذا ما قد يحجبه عن البحث والتنقيب في هذا القيد أو تلك الزاوية من (الحقيقة)؛ تأثّراً بالحيثية المذكورة!؟

إجابة بالنقض والحلّ!

أمّا النقض؛ فبالقيد الذي ذكروه مع تعريفهم (للمعرفة) الحاصلة من الفلسفة، وهو قيد الوسع البشري! وهو قيد أضيق؛ جدّاً، من قيد (الوحي)، الذي تقيّد به المتكلمون في معرفتهم المنشودة؛ إذ كثيراً ما يتطرّق هذا الوحي إلى أمورٍ تفوق في حقيقتها الوسعَ البشريّ!

ومن شواهد هذه السعة المعرفية الوحيانية ما استحدثه المتكلمون من (مسائل) لم تكن معروفة لدى الفلسفة اليونانية أو الهندية أو الحرانية

أو الفارسية؛ مع أنّ الاقتباس والتوالد أو الاستفادة المتبادلة واقعة بين هذه الفلسفات البشرية المختلفة؛ لا محالة.

وهذا التفاوت الكمّيّ في المسائل المبحوثة كلُّهُ ببركة قيد (الوحي)، الذي أثار من تفاصيل العوالم الأخرى وأسرار الخلقة من مبدئها إلى منتهاها ما لم تستطع الفلسفات البشرية إثارته ولو على نحو الاحتمال أو التصوّر!

وبما أنّ نظام الوحي يتناول الكثير من تفاصيل العوالم الأخرى وأسرار ما وراء النشأة الدنيا فإنّ دخالة نظام الاعتبار ستكون ماثلة؛ جدّاً، في الآيات والروايات؛ لسدِّ العجز في القدرة البشرية عن استيعاب تفاصيل تلك العوالم بعينها وحقيقتها، كما تقدّم بيانه من حسن أفعاله سبحانه وهو ما اقتضى التقيّد بقيد القدرة البشرية.

وأمّا الحلّ؛ فبما تقدّم من أنّ المعرفة البشرية بشتى أنواعها وصورها إنّما هي معرفة حصولية لا شهودية، فلا محالة يكون توسيط الاعتبار داخلاً فيها؛ لِما تقدّم من كونها معرفة ناقصة من زاوية أو أكثر! والمعرفة الناقصة معرفة وإدراك لحقائق الأشياء بنحو مجمل ومبهم لا تفصيليّ.

دليل فطريّ!

الفطرة تستلهم التعليم الإلهيّ من خلال الاعتبار!

ومفاده أنّ الإنسان يجد من نفسه أنّ له ربّاً خالقاً؛ تُرضيه أشياء؛ فيها سعادة مخلوقهِ، وتُسخطه أخرى فيها شقاوة مخلوقهِ؛ أيضاً، وهو - في

ذات الوقت - يعلم بأنّها من الغيوب التي لا يدركها عقلهُ! ومن ثَمَّ كان من اللطف أن يمدّهُ الله سبحانه ببيان ذلك، وهو ما لا يكون إلاّ بتوسيط الاعتبار، الذي هو بيانٌ إجماليٌّ لحقائق الأشياء؛ حيث يسدّ مسد (الإحاطة العيانية التفصيلية)، المرتبط بها رضا الله وسخطه سبحانه.

بل على ضوء ذلك يتّضح أنّ العِلم الحضوريّ والشهوديّ، وهو علم عيانيّ؛ كعِلمِ المعلول بعلتهِ هو؛ أيضاً، عِلم اعتباريّ؛ أي علم إجمالي إبهامي بالعلّة! فالتجليّ الشمولي العيانيّ من العلّة إلى المعلول بالأسماء والآيات والوجه والكلمات إنّما يكسب المعلول معرفة إجمالية مبهمة غير محيطة بالعلّة تماماً.

ومن ثَمَّ قالوا بأنها معرفة وعلم بالعلّة من وجهٍ لا بإحاطة من كلِّ الوجوه فضلاً عن الإحاطة العيانية بالعين!

والمعرفة من وجه معرفة اعتبارية للحقيقة! لأنّ الاعتبار - كما سيأتي - إنّما هو عبور من الآية والوجه إلى الحقيقة المرادة.

وإنْ قيل بورود هذا الدليل بلحاظ أحكام الفروع التشريعيّة؟! فإنّه في حقيقة الأمر جارٍ حتى في أحكام المعارف والعقائد؛ لاتحادها مع أحكام الفروع في الانبثاق عن ملاكات واقعية غائبة عن العقول؛ لا تُدرَك إلا بتوسيط الاعتبار الوحياني!

بل الحاجة إلى توسيط الاعتبار في أحكام المعارف والعقائد أشدّ وآكد؛ لأهميتها وخطورتها في نفسها بالقياس إلى كمال الإنسان وسعادتهِ.

وربما لأجل هذه الأهمية القصوى (ذهب) البعض إلى أنّها لا تكون إلا بإدراك ومعطيات تكوينية، فلا يتطرّق إليها الاعتبار!

وهو (مردود)! وذلك لأنّ جملة من علماء وحكماء الإمامية قد قَبِل تطرّق نظام الاعتبار إلى الاستدلال العقائدي، وهو ما يعني قبولهم بنتائجهِ لا محالة؛ لأنّها تقع بالتبع من استدلالها.

ووجه قبولهم ذلك؛ أنّ تفاصيل العوالم غير الدنيوية، كالبرزخ، وإنْ كانت قد وصلت إلى المعصوم بالمعاينة والإحاطة؛ ولكنّها لم تصل منه إلينا إلاّ عبر (اللغة)، التي هي جزء من نظام الاعتبار، مع أنّها تفاصيل يوجب العِلم بها الحثّ والدفع لإرادة العمل!

ومن هنا قيل بحجّيّة الطرق الظنيّة المعتبرة - كخبر الواحد وظواهر الألفاظ - حتى في تفاصيل العقيدة[١]!

بل قد تقدّم أنّ الإيمان بالله تعالى هو من الفرائض التشريعيّة! بمعنى أنّ الاعتقاد بالله سبحانه فريضة إلهيّة واجبة؛ تشريعاً واعتباراً، مع أنّ موطنها (الواقع)!.

بلورة دخالة الاعتبار الشرعي في جميع المعارف!

وبلورة ذلك يتمُّ من خلال نقاط:

الأولى: البرهنة على المغايرة بين العقلين؛ النظري والعملي[٢]،

---

(١) انظرْ التفصيل في الإمامة الإلهية؛ ١/ ٢٨-٣٤.

(٢) انظرْ العقل العملي؛ ص٣٢٨؛ حيث ذكر وجهين على هذه المغايرة.

وأنّ دور الأول هو الإدراك البحت، ودور الثانيّ هو الإيمان أي الإذعان والتسليم، فيكون من أفعال النفس؛ خلافاً لما ذهب إليه جملة من الأعلام من اتحاد العقلين، ولا تفاوت بينهما إلا بتفاوت المدرَكات، وأنّه لا بعث ولا زجر لأحدهما[١].

الثانيّة: بعد حصول الإدراك قد يحصل إذعان من القوة العملية وقد لا يحصل! وهذا لا كلام فيه بعد وضوحه بقاطع الوجدان.

الثالثة: من ذلك يكون متعلّق الاعتبار الشرعيّ هو (الفعل القلبي) أي الإيمان والإذعان، وليس متعلّقه - كما توهم - الإدراك كي يلزم إشكال الدور وشبهه.

الرابعة: وبما أنّ أمام تحرّك النفس وانبعاثها عوائق عديدة كان اعتبار الترغيب والترهيب ناجعاً ومؤثراً في النفس البشرية من أجل انصياع قواها العملية لِما تُدركه قواها النظرية.

وبهذه البلورة يتضح إمكان الاعتبار الشرعي وشموله كل المعارف الإلهية؛ بما في ذلك التوحيد.

وهكذا الإيمان بالنبوة أو الإمامة؛ بل وتفصيلات العقائد، يمكن للشارع أن يُنشئ اعتباراً بإزائها.

---

(١) انظر العقل العملي؛ ٢٤٥، ونهاية الدراية للمحقق الاصفهاني؛ ٣/ ٣٣٣ ط الحديثة لمؤسسة آل البيت عليهم السلام.

دليل عموم التكامل لعوالم المخلوقات كافّة!

تقدّم طرف الإشارة إلى هذا الدليل فيما سبق؛ ونقول الآن: إنّ الدين (وهو ما يقابل الشريعة والمنهاج والطريقة)؛ بحسب الآيات والروايات والعقل، غيرُ مختصٍّ بالمنتمين إلى النشأة الأرضية، بل هو - كما في صريح البيان العقليّ؛ أيضاً - طريق التكامل لكلِّ المخلوقات!

ويتبلور ذلك في معرفة الله والمعاد والعوالم الأعلى فالأعلى فإنّها معرفة كمالٍ، وهي معرفة عامّة تشمل كلّ الموجودات، فلا محالة؛ حينئذ، من توسيط نظام الاعتبار؛ لتنظيم وتبويب الأفعال الاختيارية، التي تُوصِلُ تلك المخلوقات إلى تكاملها المنشود.

وبعبارة: إنّ الدين وما ينطوي عليه من المداينة بين الله تعالى ومخلوقاته يقتضي تحريك إراداتها؛ بالترغيب والترهيب، بناءً على ما هو الصحيح من كون أفعال عالَم العقول لا قسرَ ولا جبر فيها فضلاً عن أفعال العوالم الأدنى! بل هي؛ في الجميع، أفعال اختيارية وعن إرادة[1]!

وتقدّم أنّ الترغيب والترهيب إنّما يكون بإزاء التحريك أو الزجر عن (غائب الحقيقة)! وغائب الحقيقة إنّما يُغطيه ويُبيّنهُ نظام الاعتبار؛ وإلا فالعجز عن درك الحقائق لا يختصّ بمخلوق دون آخر أو نشأة دون أخرى.

---

(١) نعم؛ أفعال عالَم العقول تختلف عن أفعال ما دونها بعدم احتياجها إلى التروي؛ ولكنّه أمر لا يسلبها صفة الاختيار! (من الدرس).

وهذا التداين والإيمان والتسليم بما هو غائب (موجود) حتى مع الصادر الأول[1]! بل إنّ مساحة الغائب عنه أكثر بما لا يحصى مما هو معلوم لديه! فإيمانُهُ بالذات الإلهيّة اللامتناهيّة لا يمكن أن يُغطيه إيمان مخلوقٍ متناهٍ؛ وإنْ كانت معرفته وإيمانه أكمل ما كان موجوداً بحسب عوالم المخلوقات؛ لبقاء مساحة كبيرة جدّاً غائبة لا تقاس بما هو مشهود لديه[2]! ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[3].

فكيف بمَن هو أدنى من ذلك المخلوق بما لا يُحصى!؟

القواعد الأساسية لدخول نظام الاعتبار في المعرفة الاعتقاديّة

وهي مجموعة من القواعد المقرّرة في بحوث الفروع الفقهيّة، وبالتنبّه والنظر نجدها تجري في نظام الاعتبار على أساس ما تقدّم من كونه من (تقنينات) المشرّع القانوني! بل تجري في نظام الاعتبار على أساس ما تقدّم من تداخله في نظام المعارف؛ أيضاً.

ومن تلك القواعد:

القاعدة الأولى:

إنّ وظيفة نظام الاعتبار تغطية الكمالات المجهولة من قِبل المعلول تجاه عِلّتهِ؛ لقصوره عن درك كُنهها وحقيقتها، ولذا فالاعتبار تقنين

---

(١) صلى الله عليه وآله وسلم.

(٢) يؤيّد ذلك الكثير من الآيات والروايات، حيث تجتمع على مفاد واحد وهو حاجة حجج الله سبحانه إلى تعليمه ومدده وإلا لنفد ما عندهم، كما في بعض الأخبار.

(٣) سورة طه، الآية: ١١٤.

المنظِّم التشريعيّ للعلاقة بين العلّة ومعلولها؛ بهدف الوصول إلى كمال تكويني يلحق المعلول.

القاعدة الثانية:

كُنه الاعتبار وهويته أنه: حدود لمعانٍ تكوينية بوجودها الفرضي الذهني المنتزع من الواقع؛ تمثّل المعرفة الحصولية، المستعاض بها عن غياب الوجود التكويني الحقيقيّ الغائب عمَّن اعتبِرتْ من أجله!

بل قد مرَّ دخول الاعتبار في العِلم الحصوليّ العيانيّ، كما هو مقتضى القاعدة المتقدّمة.

دفعُ الاستيحاش عن دخول الاعتبار في نظام التكوين!

وبهذه الهوية يُدفع عن الاعتبار الاستيحاش من إقحامهِ في نظام التكوين؛ لأنّه - في حقيقتهِ العقلية والعقلائية - يمثّل إدراك التكوين بحدودهِ الإجمالية الافتراضية.

بينما على النظرية السابقة في الاعتبار كانت هويته في (الحكاية) عن الخارج وأنّه ليس اعتباراً نفس أمري! كما ذكرناه في العقل العملي، وأنّ الاعتبار قُسِّم إلى اعتبار فرضي وهو المتداول في العلوم القانونية والفقهية، واعتبار فلسفي، وهو اعتبار عقلي تكويني ينتزعه العقل من التكوين!.

وهذا ما خالفته نظريتنا الجديدة من كون الاعتبار؛ كُلّه، له منشأ نفس أمريّ، غاية الأمر أنّه منتزع بنحو الإجمال والإبهام لا التفصيل، كما في العِلم الذي تتوسط فيه الحدود التعريفية للأشياء بنحو تفصيليّ.

إشارة المحاججة النبويّة إلى هذه القاعدة!

وإلى هذه القاعدة تشير محاججة النبي الأعظم ﷺ، مع أصحاب الأديان الخمسة، وهو أنّ الإطار الاعتباريّ للأشياء يدور مدار إطارها التكوينيّ الممثّل له، فليس الاعتبار لحشو الأسماء بكلٍّ ما يطفو من التخيّلات والأوهام.

فمثلاً؛ اعتبار (الابن) لله تعالى خارج عن الإطار التكوينيّ للذات الإلهيّة المقدّسة، بل ذلك يمثّل منقصة وإسفافاً وتنكراً للواقع.

بينما اعتبار (الخلّة) لله سبحانه؛ بمعنى الفقر إليه تعالى فهو في حدود ذلك الإطار!

وهذه (المفارقة) بين هذين الاعتبارين لم يفهمها أصحاب الأديان المتقدمة إلا في صورتها (المغلوطة)؛ فتوهموا أنّ الخلّة بمعنى الصديق لله سبحانه، فيكون ذلك - بزعمهم - مصححاً لاعتقادهم في (بُنوة) البعض لله تعالى! وهو ما ردّه النبيّ الأعظم بما ذُكِرَ، من كون الخلّة؛ خلّة إبراهيم، بمعنى الفقر إلى الله سبحانه، وهي الحالة الواقعية التي كان يعيشها إبراهيم من ربِّهِ تبارك اسمه! ولذا كانت تلك الخلّة كمالاً للطرفين معاً!

وبهذا النحو من الاعتبار تصحّ المداينة ويمكن للإنسان؛ حينئذ، أن يستجيب لله تعالى ويطيعه في أوامرهِ ونواهيه، كما يمكنه الإيمان بغيبيات الدين، وهو ما يفتح له أبواب تكامله، حيث تمّتْ ببركة الاعتبار المنضبط أسبابُ وإعدادات الإرادة والسير نحوه سبحانه وتعالى.

ولا يقتصر ذلك على (الاعتبار) المبيّن للنعوت الكمالية لله تعالى، بل يشمل (الاعتبار) المبيّن لمقامات الأنبياء والأئمة، وغيرهم من (المكرمين) من خلق الله، فإنّ الجميع يمثّل مقتدىً يُوصل إلى رشحات الكمال، كقولِهِ سبحانه: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾[(١)]؛ فإنّ اعتبار الخلّة؛ هنا، وبمعناه الصحيح المتقدّم؛ اعتبار يؤدي إلى الكمال! بينما اعتباره بمعنى الصديق لا يؤدي إلاّ إلى العكس! ولذا كان الاعتبار الأول صحيحاً دون الثاني.

القاعدة الثالثة:

إنّ نظام الاعتبار في كلِّ نظام من أنظمة المعرفة إنّما يُرجع فيه إلى العالِم بحقائق وأصول تلك المعرفة.

ففي المعرفة العقائدية يَرجع أمرُ الاعتبار إليه سبحانه وتعالى؛ وضعاً ورفعاً؛ فإنه العالِم بما يطابق الكمالات التكوينية غير المدرَكة بشرياً[(٢)].

نعم؛ إذا كانت المعرفة العقائدية مرتبطة بأمرٍ تكويني قد تمَّ إدراكه بالبرهان فيمكن التصدي للاعتبار بإزائهِ!

ولكنّها منطقة خارجة عن اعتباريات المعرفة العقائدية، كاعتبار الخلّة لإبراهيم، واعتبار البيت الحرام واعتبار ناقة الله... حيث ينحصر

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٢٥.

(٢) تقدّم بيانه تحت عنوان (واضع الاعتبار).

أمرها بالله تعالى؛ ذلك لجهل الإنسان بمبدأ الاعتبار الملحوظ في خلّة إبراهيم أو في إضافة ذلك البيت إلى الحرمة أو تلك الناقة إليه سبحانه؛ فذلك كلُّهُ من الغيب، الذي لا يمكن البرهنة عليه أو مشاهدته بحسب حقيقته وتكوينه(١).

وتلك هي المنطقة التي أذعن الإلهيون بأنّ الاعتبار فيها مما لا يعلمه البشر، فسلّموا برجوع أمرِهِ إليه تعالى، سواء في اعتبار أحكام الفروع - فردية أو اجتماعية - أم في تأسيس العناوين الاعتبارية المنسوبة إلى العقيدة، كالشفاعة؛ لأنّ تلك العناوين حاكية عن أمورٍ تكوينية راجعة إلى ساحة الذات الإلهيّة، وهو ما يجعلها من الغيوب، التي لا يُفصح عنها؛ ولو بالاعتبار، إلاّ هو سبحانه وتعالى، فيُبيّن؛ بالاعتبار، أنّ هذا هو الإمام أو أنّ الشفاعة له دون سواه، وهكذا.

وبهذا النحو من البحث والنظر نصل - بعد توفيقه - إلى المواقف الصحيحة والآراء الصائبة حول الكثير من القضايا العقائدية المطروحة للبحث والنقاش، وإلاّ سنقع في مشاكل هي ذاتها التي وقع فيها السلفيون! فهم؛ على سبيل المثال، قد فهموا من بعض النصوص الدينية أنّ إدانة الله للمشركين في توسلهم كانت لأجل (نفس التوسّل)! والحال أنها لأجل (اقتراحهم)؛ بغير علمٍ، الوسائلَ من عند أنفسهم! وإلاّ فنفس التوسّل بأصل الوسيلة غير مفنّدٍ ولا ممنوع في القرآن الكريم ولا في السُّنّة، بل مؤسَّسٌ لهُ بحسب ظواهرهما.

---

(١) بل تقدّم من الشيخ الأستاذ دام ظله (ورود) النقض حتى في البراهين اللميّة، وأنّ الفكر البشري غير يقيني حتى بعد المحاولات المتتالية لإزالة نسبة الخطأ! فراجع.

وأصل هذه القاعدة؛ الثالثة، نجده عند العقلاء في اعتبارياتهم، فهم يُرجِعون الاعتبار في كلّ حقلٍ من حقول معرفتهم إلى العالِم في ذلك الحقل! ففي حقل التقنين الوضعي يكون الاعتبار بيد مَن يعلم بمضار ومنافع الأفعال والتبادلات الاجتماعية المختلفة، وهو؛ أيضاً، يسعى من وراء تقنينه هذا إلى الكمالات المجهولة لعموم الناس؛ عبر الاعتبار الذي هو بيانٌ وإدراك للحقائق التكوينية بشكل مجمل ومبهمٍ.

إنارةٌ من كلام النبيّ الأعظم!

نجد في محاججة النبيّ الأعظم؛ ﷺ، إنارة قيّمة إلى ارتباط الاعتبار بحدود التكوين الذي يراد منه تمثيله وبيانه، فقد سألَ ﷺ، اليهودَ عن عِلّة (بُنوة عُزير) المنسوبة إلى الله سبحانه وتعالى!؟ وعندما أجابوه بأنّها بُنوة كرامة لا بُنوة طبيعية تكوينية! أي أنّها بُنوة اعتبارية ليس إلا! أجابهم؛ ﷺ: بأنّ موسى أولى بهذهِ الكرامة من عُزير! فلِمَ خصصتم الأدنى بتلك الكرامة مع عِلمكم بأنّ موسى أعظم منزلة وكرامة!؟

فمجرّد زعم (الاعتباريّة) لا يسعف من طائلة الخطأ وسُبَة العبث؛ لأنّ الاعتبار الصحيح إنّما يقوم على أساس بيان الحدود التكوينيّة المعلومة! فلو جُهِلتْ تلك الحدود امتنع الاعتبار وإلاّ كان مدعاةً لاضطراب إدراك ومعرفة التكوين المنشود؛ لِما تقدّم من كون الاعتبار منتزع من التكوين؛ بنحو إجماليّ وإبهاميّ!

ومن ثَمّ يتبيّن أنّ حقيقة البطون والمعرفة الباطنية إنّما هي درجات

الإدراك الاعتباري والاعتباريات، التي هي حدود إدراك متفاوتة في الإجمال والتفصيل لحقائق الأشياء.

وعلى ذلك؛ لا محالة - مع الجهل بالحدود التكوينية - يقع الاعتبار باطلاً؛ فيبطل؛ تبعاً لذلك، الإدراك الحاصل بتوسّطه، كما نبّه النبيّ الأعظم؛ ﷺ، اليهودَ وأن الله يفضح المبطل ويقلب عليهِ حجّته؛ ذلك لأنّ تبني عبثية الاعتبار في نظام العقيدة يؤدي إلى ذلك حتماً.

القاعدة الرابعة:

وهو ما يمكن فهمه من احتجاجه ﷺ

ومفادها؛ أنه يجب بعد العِلم بمبدأ الاعتبار أن تُلحظ جهة العموم والخصوص فيه؛ كي لا يخرج عن الاعتبار ما حقّه الدخول ولا يدخل فيه ما حقّه الخروج.

فالنعت الملحوظ في الاعتبار إذا كان مما يرجع إلى بشريّة البشر، كالمادية، فلا يمكن اعتباره بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى؛ لأنّه نعتُ نقصٍ بالنسبة إليه تعالى، كما أنّ النعت الراجع إلى خصوصيات الخالق لا يمكن اعتباره بالنسبة إلى المخلوقين.

نعم؛ النعوت الراجعة إلى (الموجود) بما هو موجود؛ فلا تختصّ بالخالق تبارك؛ ولذا يمكن اعتبارها بالنسبة إليه وإلى المخلوق؛ لأنّ الوجود من صفات الكمال.

خاتمة

وفيها تنبيهات

التنبيه الأول:

في دفع الاستغراب عن دخول الاعتبار في العقائد[(١)]

ومنشأ هذا الاستغراب هو أنّ باب المعارف والعقائد إنّما هو الوصول إلى حقائق الأشياء لا الوصول إلى الفرضيات الاعتباريّة!

وينطلق هذا الاستغراب من قراءتهِ الحسيّة الماديّة (للمعاني) العقائديّة، وأنّ ما جاء على خلافها من النقل الوحيانيّ يجب أن يُصاغ بقالبِ المجاز، الشائع استعماله في القرآن الكريم؛ ذلك لأنّ الاعتبار ناشئ من بحث (شبيهٍ) ببحث الاستعمال المجازيّ؛ فيتحدان في النتيجة.

فالاستغراب المذكور - على حدّ مذهب مَن يراه - يدفع إلى القول بكون الاعتبار عبارة أخرى عن الاستعمال المجازيّ الشائع في النصوص

(١) تقدّم ذكر طرف من ذلك في القاعدة الثانية المتقدّمة.

الدينيّة، ولذا تُحمل عبارة (يد الله) على الجارحة؛ أولاً، وأنّ استعمالها منسوبة إلى الله تعالى يقتضي الحمل على المجازية؛ ثانياً، وهكذا الأمر مع العبائر المماثلة، نحو (وجه الله، وعين الله...).

ولذا نجد بعض أصحاب هذا المذهب - بعد تمركز المجازية عنده - يذهب إلى أنّ قصة دخول آدم الجنةَ وخروجه منها من (التمثيل)، هدفها ليس إلاّ العِبرة، وليس لها من حكاية الحقيقة شيئاً! وقد نسب البعض الآخر ذلك إلى العلامة الطباطبائي!

والصحيح؛ أنّ مراد العلامة المذكور من تلك القصة أنّها من باب (التمثّل) لا التمثيل!

بل تقدّم عنه؛ ﷺ، أنّه قد طعن على نظرية دخول الاعتبار في أبواب المعارف والعقائد؛ بدعوى أنها تسير على غرار مقالة التمثيل في الخطاب القرآنيّ؛ لبنائهِ على (فرضية) الاعتبار!

فكيف يُنسب إليه ذلك؟!

وما ذهب إليه من نفي التمثيل والشعريّة عن الخطاب القرآنيّ هو الحقّ! قال سبحانه: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾[1]؛ إذ الشعر خيالات وتخييل فرضي؛ في حين أنّ القرآن ذِكرٌ للحقائق والواقعيات.

وملخّص (إشكال) البعض؛ هنا، أنّ (دعوى) دخول الحدود الاعتباريّ في أبواب المعارف والعقائد ترجع إلى نحو من التمسك بالسراب والخيالات؟!

(١) سورة يس، الآية: ٦٩.

(والجواب) على هذا الإشكال يتمُّ بصيغتين، وهما:

الصيغة الأولى:

وهو أن يقال بأنّ الحدود الاعتباريّة ليست حدوداً سرابية تخيّلية وإنّما هي حدود تنزيليّة لحدود الحقائق التكوينية؛ فالاعتبار إدراك متنزّل - بتنزيل تكويني عقلي - عن الإدراك الحقيقيّ التامّ بعد تعذّرِهِ، فهو إدراك مجمل ومبهم لجملةٍ من حدود الشيء، كما هو ديدن الفقه والقانون في التمسك بالميسور من العِلم في بابيهما، بل نجد الفلاسفة قد قيّدوا تعريف المعرفة المنشودة بالوسع البشري!

وفي كلا الحالين فإنّ الميسور وما هو بحسب الوسع البشريّ إنّما يمثّل الأدنى من إدراك ومعرفة حقائق الأشياء!

ونقطة الافتراق؛ إذن، إمّا أن نذهب إلى تعطيل المعرفة الاعتبارية بعد تعذّر المعرفة الشهودية الحقيقية، كما يقتضي هذا الإشكال، وإمّا أن نذهب إلى تفعيل تلك المعرفة؛ الاعتباريّة، بديلاً عقلياً تكوينياً ناقصاً عن المعرفة الحقيقية.

هذا.

إضافة إلى ما تقدّم من أنّ الاعتبار الصحيح إنما هو ما كان ظِلاً تكوينياً؛ كتبعية الظل للشيء! ذلك لأنّ أصل المعنى الاعتباريّ الصحيح هو ما كان وجوده فرضيّاً من العقل عن منشأ نفس أمري، وهويته وتقرّره تكوينيّاً!

ويمكن أن نضيف هنا؛ أيضاً، ما يمكن تسميته بمماثلة الاعتبار للبراهين أو القضايا المنطقية الثمانية؛ عموماً، في احتمالهِ الصدق تارةً والكذب تارة أخرى، فهو قد يكون مصيباً للواقع؛ عندما يكون المعتبِرُ ناظراً إلى حدود التكوين ومحيطاً بها، فيقال قوانين صائبة سديدة؛ أي مصيبة للحقيقة التكوينية، وتكون صادقة في الوصول إلى الهدف والغاية! ويقال؛ أيضاً، قوانين خاطئة غير مصيبة للحقيقة، فتكون كاذبة في إيصالها إلى الهدف والغاية.

إذن؛ فتحقق الصدق أو الكذب في القضايا الاعتبارية إنّما لكونها قضايا تكوينية؛ غايته أنها مجملة مبهمة منها، تحتاج إلى عبور من الإبهام إلى التفصيل في الحكاية عن الحقيقة.

ومن هنا ذهب جملة من الفقهاء؛ منهم الشيخ الأعظم، إلى واقعية الطهارة التي كشف الاعتبار الشرعيّ عنها، وكذا الحال بالنسبة إلى ما اعتبره من الملكية والزوجية والسلطنة. . . فإنّها غير متمحضة في الفرض والخيال بل لها جنبة واقعية؛ بإزائها - فعلاً - مصلحة أو مفسدة! وقد كان للاعتبار الدور في الكشف عن تلك الجنبة الواقعيّة؛ حيث يعجز العقل البشريّ عن الوصول إليها.

ويمكن أن نضيف؛ ثالثةً، بأنّه لا ارتباط بين بحث الاعتبار وبحث المجاز، كي يقال بحمل الاعتبار على المجاز؛ لشيوع استعمال الثاني في النصوص الدينيّة؛ لأنّ الاعتبار من سنخ المعنى؛ فلا ربط له باستعمال اللفظ في هذا المعنى؛ تارة، وفي المعنى الآخر؛ أخرى! فلاحظْ جيّداً.

إذن؛ فلا موضوعية لإلحاق الاعتبار المعتمد في باب المعارف والعقائد بالمجاز! علماً أنّ جملة من الأعلام، كالملا صدرا والعلامة الطباطبائي وبعض مَن تأثّر بهما قد (أحالوا) الاستعمال المجازي في القرآن! وهو ما يزيد الفرق والبون بين بحث الاعتبار في باب العقائد وبين بحث المجاز.

الصيغة الثانية:

ومفادها أنّ القراءة التي استند إليها هذا الإشكال هي تلك القراءة الحسية المادية، التي تنتهي إلى رسم الحقائق العقائدية في أُطُرٍ مادية حسية؛ لا محالة، كما أنّها - من جهة أخرى - تلتزم بوضع الألفاظ لموضوعاتها الحسيّة بدعوى أنّها الملحوظ لدى الواضع بحسب النشأة الأرضية التي ينتمي إليها! وهذا ما أوقعها بمقولة التجسيم والتشبيه في الباري عزّ وجلّ، ولذا قالوا في مثل قوله تعالى: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[1]؛ بأنّ المراد منه - على زعمهم - العين الباصرة ولكن لا كهذه العيون، بل عين تناسبه! تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ونجيب على هذه القراءة؛ بأنها تباين الاعتبار المبحوث؛ إذ إنّها - كما تقدّم - تفسّر الحقائق العقائدية تفسيراً حسيّاً ماديّاً، بينما الاعتبار هو تجريد للمعاني عن أُطُرها المادية، ثم يفترض لها وجوداً خالياً عن شائبة الحسّ!

---

(١) سورة هود، الآية: ٣٧.

فالملكية في قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾[١] ملكية اعتبارية، كإضافة البيت إليه سبحانه فإنها إضافة اعتبارية ومعنىً مجرّد.

فالفارق بين هذه القراءة وقراءتنا؛ أنّها تأخذ المعنى من حيث إطاره المادي الحسي بينما تأخذ قراءتنا المعنى من حيث هو!

ولا يخفى؛ ما يترتّب على هذا الفارق من فوارق عقائديّة كثيرة؛ تبدأ من عالم الذرة والميثاق والنبوة والمعراج والإمامة والميزان والبرزخ... وصولاً إلى الأسماء والصفات الإلهية.

مبان ومسالك في بيان حقيقة الاعتبار!

ومما تقدّم نخلص إلى إفراز عدّة مسالكِ في المقام، وهي:

الأول: مسلك القراءة الممحضة في الحسية والمادية، وهو ما يرى الحقائق الاعتقادية في أُطرها التكوينية المحضة، فالإمامة؛ مثلاً، مقام تكويني خالص.

الثاني: مسلك القراءة الممحضة في الاعتبار؛ على النظرية الشائعة في الاعتبار من كونه فرضياً محضاً، وهو ما يرى الحقائق الاعتقادية في أُطرها الاعتبارية الفرضية التي لا ربط لها بالتكوين، بل الاعتبار مجرّد تخيّل لا مطابق ولا منشأ له إلا اعتبار المعتبِر، ولذا كانت الإمامة؛ على هذا، مجرّد عنوان اعتباري فرضي[٢].

---

(١) سورة الحشر، الآية: ٧.

(٢) ولذا أنكر أصحاب هذا المبنى عقلية التحسين والتقبيح، وقالوا باعتباريتهما المحضة.

الثالث: مسلك القراءة الجامعة بين التكوين والاعتبار، وهو ما يرى أنّ الاعتبارات الاعتقادية لها جنبتها التكوينية - عند التأسيس لها - مع المحافظة على دور جنبة الاعتبار فيها، فالنبوة أو الإمامة فيها الجنبة التكوينية، وهو كون النفس البشرية بمقام التنبؤ وتلقي الوحي أو بمقامٍ تهدىء بقية النفوس في السير إلى الله سبحانه، وفيها الجنبة الاعتبارية، كالرئاسة القانونية! وكلا الجنبتين من مفردات الاعتقاد، كما بنى عليه العلامة الطباطبائيّ.

فعلى هذا المسلك لا يكون الاعتبار فرضياً محضاً، بل هو إدراك إجمالي للتكوين، ولذا فالإدراك الاعتباري بهذا المعنى لا يختصّ بجنة قيادة المجتمع؛ بل يشمل المقامات الغيبية التكوينية للإمامة؛ حيث لا يمكن الإحاطة بها بل تدرك بنحو مجمل ومبهم؛ عن بُعد.

فالنتيجة: أنّ العديد من المفردات الاعتقادية عُرّفت بحدود اعتبارية كاشفة عن الواقعيات التكوينية بنحو مجمل لا أنها فرضية محضة، بل هناك العديد من الأسماء المضافة والمنسوبة إلى الباري سبحانه هي أسماء اعتبارية، كما فسّرها بذلك الكثير من الأعلام! مع وجدان الجنبة التكوينية فيها عند أعلامٍ آخرين، وهو ما يشير إلى ما قدّمناه من أنّ الحدّ الاعتباري يحكي التكوين إجمالاً.

تفصيل زوايا دخول الاعتبار في أبواب العقائد

لا يقتصر دخول نظام الاعتبار في باب العقائد على زاوية معيّنة منه، بل يمكن ملاحظة دوره في ثلاث زوايا، وهي:

الزاوية الأولى: نفس المقولة الاعتقادية

أي الجانب الديني والتشريعي النظري من الاعتبار وما يُعبر عنه بالنفي والإثبات والوجود والعدم والسلب والإيجاب في القضايا، وهو ما يتصاعد من تشريعات الأحكام والماهيات في الفروع حتى يصل إلى الإيمان بالتوحيد، ويمثّل مجموع ذلك مقولات العقل النظريّ.

ومن أمثلته ما تقدّم من قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾[1].

الزاوية الثانية: الغاية من المقولة الاعتبارية!

وتمثّل الجانب التفاعليّ مع الدين والتشريع من الإذعان والتصديق والانقياد والتسليم والإيمان؛ كعملٍ جانحيٍّ تقوم به النفس عبر العقل العمليّ، ويُعبَّر عنه بينبغي ولا ينبغي، وبالمدح والذمّ، والميل والنفرة، والملائم والمنافر.

ولذا تمثّل المقولة الاعتبارية؛ من هذه الزاوية، مقولةً من مقولات العقل العمليّ.

وتقدّم فيما سبق أنّ تكامل النفس البشرية لابد فيه من حركة اختيارية، وهي - في عموم الناس - إنّما تكون بتوسيط الترغيب والترهيب، وهذا ما تمّتْ بلورته وبيانه بالاعتباريات لا بأصل ما يكون موضوعاً للوعد والوعيد؛ وهو المعرفة النظريّة والمعلوم من حيث هو هو.

(١) سورة النساء، الآية: ١٢٥.

وما ينبغي الإلماح إليه بخصوص هاتين الزاويتين أنّ إدراك الاعتبار من الزاوية الأولى لا يلزم منه إدراكه من الزاوية الثانية، إذ قد يحصل الأول من دون حصول الثاني، كما صرّحنا مِن قَبل! فإبليس؛ مثلاً، كان قد أيقن المعاد نظرياً ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[1] ولكنّه افتقر إلى المعرفة الإيمانية من الإذعان والإيمان والانقياد؛ فتخلّف عن الغاية من المقولة الاعتبارية.

وفي روايات أهل البيت؛ عليهم السلام، كقولهم (العقل ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان)، الكثير مما يركّز على تلك المعرفة الإيمانية، التي زخرت بتداخل نظام الاعتبار فيها؛ ثبوتاً، سواء في أبواب الفروع أم أبواب المعارف الاعتقادية[2].

الزاوية الثالثة: دليل المقولة الاعتقاديّة

كاعتبار حجيّة خبر الواحد في إثبات هذه المقولة الاعتقادية أو تلك، وقد ذهب جملة الأعلام إلى حجّيّة مثل هذا الاعتبار، وقدّموا على ذلك وجوهاً عديدة؛ ذكروها في الأصول وغيره؛ أحدها قيام السيرة على تعاطي خبر الواحد في تفاصيل الاعتقادات فضلاً عن غيرها.

كما أنّهم ذهبوا إلى حجيّة التعبّد بالظهور الظنيّ، كالشيخ الطوسي والخواجة نصير الدين الطوسي والشيخ البهائي والمجلسي والميرزا القمي، والمحقق الأصفهاني الكمباني والسيّد الخوئي.

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٣٦.

(٢) راجع الفصل الأول من الإمامة الإلهية، للشيخ الأستاذ.

وللفلاسفة مؤاخذة على تطرّق الاعتبار في الزاوية الثانية، كما تقدّم، ولهم مؤاخذتهم على تطرّقه في الزاوية الأولى؛ أيضاً! وفي كلا الزاويتين نجد تصريح المتكلمين بدخول الاعتبار فيهما، ولكن من دون بلورة ذلك فنيّاً.

وقد تقدّم بيان بلورتنا لذلك.

الأمثال القرآنية وجه آخر لدخول الاعتبار في العقائد!

يوجد ثَمّة بحث معرفيّ تفسيريّ في التمييز بين (المَثَل) و(المِثْل)، وعلاقة كلّ منهما بالنسبة إلى الذات المقدّسة الإلهيّة.

وبيان ذلك أنّ القرآن الكريم ينفي عن الله تعالى (المِثْل)، كما في قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1]، ويثبت (المَثَل)، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[2]!

والظاهر؛ أنّ الفارق الذي استند إليه هذا الإثبات عن النفي المتقدّم؛ أنّ (المِثْل) معناه المجانس أو المماثل، وهو ما يتطلب لتحقّقهِ وجود (الحدّ) في الجانبين كي تحصل المجانسة والمماثلة، ولو في مقولة من المقولات الفلسفية المعروفة!

ولكن؛ نحن نؤمن - بقاطع البرهان - أنّ الله تعالى لا يندرج تحت أيَّةِ واحدةٍ من تلك المقولات، بل هي منفية عن ذاتِهِ رأساً! فالباري سبحانه لا ماهية له تحدُّهُ على الإطلاق.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٢) سورة النحل، الآية: ٦٠.

وبهذا أصبح (المِثْل) بالنسبة إليه من السالبة بانتفاء الموضوع.

وأمّا (المَثَل)؛ فليس من موضوعه التجانس الماهوي بين طرفيه، وإنّما موضوعُهُ حكاية أحدهما بعض جهات الآخر! ولذا لم يكن المقصود من المَثَل خصوصياته وحدوده وإنّما مقدار حكايته عن الطرف الآخر، كالعَلامة على الشيء إذ لم يلحظ فيها حدودها الذاتية وإنّما لوحظ فيها إشارتها إلى الطرف الآخر! ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ﴾[1]؛ فذِكرُ الجنتين؛ مثال وقنطرة؛ لا أكثر، إلى معنى آخر؛ هو الشكر على نِعَمِهِ سبحانه!

ومثله قوله سبحانه: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾[3]، فإنّها آيات تضرب (لنفي الشريك)! وما ذُكِرَ من العبد المملوك وسواه مثال ليس إلا!

وبهذه النكتة المشتركة بين (التمثيل بالمَثَل والاعتبار) نقول بدخول الثاني في العقائد من دون وجهِ إشكالٍ بعد دخول التمثيل في ذلك بملاك النكتة المشتركة بينهما، وهو الإشارة إلى مقدار من الواقع الغائب عن القدرة البشريّة بديلاً عقلياً عن الإحاطة بتمامهِ وبتفاصيلهِ.

وهذا ما يُوصلنا إلى نفي دعوى المجاز - العقليّ وسواه - عن

---

(١) سورة الكهف، الآية: ٣٢.
(٢) سورة النحل، الآية: ٧٥.
(٣) سورة الزمر، الآية: ٢٩.

موارد الحدود الاعتبارية في أبواب العقائد، كما تنتفي دعوتا المادية الحسيّة، والتشبيه، التي أخذها الفلاسفة على المتكلمين.

برهانية البيان الأمثاليّ!

لا يخفى أنّ اقتناص معنىً إلهيٍّ أو كماليٍّ مطلقاً من (المَثَل الحسيّ) إنّما يكون من خلال عملية تجريدٍ وتحليلٍ عميقٍ للمَثَل المعتمَد، وهو ما ينتهي إلى تركيز الأذهان نحو (الجنبة الوجودية) المطلقة، التي هي في متناول الجميع حتى مَن كان غارقاً في حدود وقيود (المادة)!.

وهذا الاقتناص نجده؛ أيضاً، في احتجاج النبي الأعظم مع الدهريين؛ حيث برهنَ لهم على وجود الباري بمَثَلٍ حسيّ! نحو مَثَل الليل والنهار! حيث سألهم؛ ﷺ، عن جواز اجتماعهما، فقالوا بالنفي، ومنه انتقل؛ ﷺ، إلى أنّ أحدهما منقطع عن الآخر وأنّ أحدهما سابقٌ والآخر لاحقٌ بأثرهِ، وهو ما أذعن به الدهريون! فألزمهم؛ ﷺ، بحدوث الليل والنهار معاً، وكلٌّ حادث لابد له من مُحدِثٍ قديمٍ! وهو المطلوب.

ومن البراعة بمكان أن تقتنص الواقعية الأزلية من خلال مثالٍ حسيّ! فتأمّل ذلك.

ولا يخفى أنّ ذلك من مناهج القرآن الكريم، والسنة المطهّرة؛ للاستدلال! وقد اعتمده العرفاء.

وأمّا الفلاسفة من عهد ابن سينا وما بعده (فيَرَونَ) أنّ المواد

الاستدلالية إذا كانت حسيّة فلا يكون البرهان بها (لميّاً)، بل ولا حقيقياً، بل هو خطابي أو إنّيّ، ولا يعدو دوره عن التنبيه.

(ويردُّهُ): الاستعمال القرآني للأمثال الحسيّة؛ حتى في باب المعارف الإلهية! وهو استعمال ينفع مع الكثير ممَن لا يمكنه الفهم والتعاطي مع المعاني العقلية التجريديّة؛ فيسعفهم طريق الأمثال، والقصص، كما أسعفهم طريق الاعتبار.

نعم؛ للحكماء البشريين (رأي) في اعتماد الأمثال في هذه الباب؛ مفاده أنّ ذلك من باب (الإعداد والتهيؤ والتدرّج) البياني، المطلوب في الترقي المعرفيّ؛ حيث تكون الأمثال من المراحل المعرفية الابتدائية (المنبِّهة) إلى المراحل البرهانية الحِكمية وإلا كان البدء بالبراهين الحِكمية ثقيلاً على العموم، ولذا رأوا أنّ البراهين الفلسفية الإنيّة - وهي كثيرة - تندرج في نفس الباب؛ باب التنبيه والإعداد إلى البراهين الحقيقية.

(ويردُّهُ)!

عموم البرهان لكلِّ قوةٍ ولكلِّ عقلٍ!

قد تقدّم تقريب أنّ منهج الاعتماد على الأمثال منهجاً قرآنيّاً للبرهنة على مقاصده، إلى جنب مناهجه الأخرى، كالقصص والمواعظ والحِكَم والزجر والتبشير. . . وهو ما يُؤمّن الوصول إلى مختلف طبقات الفهم البشريّ.

وهذا إنّما يعود إلى (عموم صناعة البرهان) لكلِّ لغةٍ من لغات معاني العلوم، سواء الطبيعية التجريبيّة أم العقليّة أم النفسانيّة أو الاعتباريّة أم القانونية أو غيرها من أنواع العلوم ولغاتهِ!

وكذلك؛ يعود، إلى (عموم صناعة البرهان) لكلِّ قوةٍ من قوى النفس وقوى الروح؛ سواء أكانت عاليةً ومتعالية أم نازلةً وسافلة أم وسطى ومتوسطة وما بينهما من درجات كثيرة؛ فإنّ لكلِّ قوةٍ حظٌّ من درك البرهان ولغة علمية بإزائها تخصّها.

ولكن لا يفوت عليك ما ذكرناه؛ قبل قليل، من أن انتهاج منهج (الأمثال) الحسيّة في الاستدلال على المعارف العقائدية؛ حتى الإلهية منها، لم يكن إلاّ بتجريد الأمثال عن ثوبها الحسي، وكلّ ما يتّصل بمقولات المخلوقية وصولاً إلى الوجود المجرّد؛ الكمال المطلق.

هذا.

وقد حققنا في مباحث العقل والجهل من شرح أصول الكافي أنّ (ما ذهب) إليه ابن سينا من حصر البرهان في قوة العقل النظريّ؛ تأثّراً بالمسلك الأشعريّ، وهو ما أوجد انحساراً لفلسفة المشّاء عن بحوث وبراهين العقل العمليّ! وهو ما أشرنا إليه في كتابنا العقل العملي[1]؛ أيضاً، (غير سديد)؛ لأنّ البرهان يتّسع بعدد ما للنفس من قوى كثيرة وعديدة، فكلُّ قوةٍ من قوى النفس بإمكانها إدراك ومشاهدة لَمَعانٍ من عيان الغيب، والقدرة الإلهيّة؛ بحسب آلية ولغة تلك القوى النفسانيّة؛ إذ

---

(١) انظرْ منه (السبب الثاني)؛ ص٣٣٩.

لكلِّ قوةٍ نفسانيّة لغةُ عِلمٍ تخصّها! فكُلُّ علمٍ - في الحقيقة - إنّما هو بإزاءِ قوةٍ من قوى النفس.

وينتج من ذلك؛ أنّ أصحاب كلِّ علمٍ حيث ينطلق عِلمُهم من بديهيات ومواد يختصّ بها يمكنه؛ بآلياتهِ، إدراك البراهين بلغةٍ تخصّه! فإنّ علم الفيزياء أو الكيمياء أو الإحياء أو الرياضيات أو غيره من العلوم التجريبيّة يمكنه مشاهدة القدرة الغيبيّة عِبرَ لغتهِ ومادة موضوعه؛ باعتبار أنّها آية تتجلّى فيها القدرة الإلهية، ومن ثَمَّ كان الانجاز الفيزيائي أو الكيميائي أو الإحيائي أو الرياضي أو الهندسي يدركه أصحاب هذه العلوم ولا يُدركه الفلاسفة!

وكذلك أصحاب الفنون والمهارات فإنّهم يدركون من بديع الخلقة الإلهية والفعل الإلهيّ ما يشاهدونه من خلاله لَمَعان القدرة الإلهية القاهرة، التي تعجز قدرة المخلوقين والبشر على مشاهدتها كما يشاهدها أصحاب الفنون والمهارات؛ سواء أكان في الكون والتكوين أم في كلام الله المنزَّل في القرآن؛ من بُعد البلاغة أو التصوير الأدبي أو غيره من علوم الأدب واللغة أو الوقع الصوتي الموسيقي لألفاظ القرآن... وهكذا؛ يدرك كلُّ فنٍ؛ بحسبه، ذلك الجمال البديع القاهر، الذي أعجز البشر عن الإتيان بمثلِهِ.

ومن هنا تعدّدتْ معاجز الأنبياء بحسب تطوّر كلِّ قومٍ من البشر وبحسب التمدن والحضارة والتحضّر الذي وصلوا إليه؛ فعيسى كانت معجزته في الطب وإحياء الموتى والإخبار عن الضمير ومضمرات الروح

من الرياضات الروحية التي كان أهل زمانه يتفوّقون بها! بينما كانت معجزة النبي موسى الحية والعصا وخلق التكوين والتصرّف بالمادة الجسمانية، وذلك لأنّ أهل زمانِهِ قد تفوّقوا في علم وفن السِّحر، ومن ثَمَّ كان أول الناس استجابة له؛ عليه السلام، هم السحرة قبل فلاسفة زمانهِ! وذلك لفطنة وقدرة السحرة على إدراك القدرة الغيبيّة الإلهية التي يعجز البشر عن التصرّف في خلق تكوين المادة الجسمانية بهذا النحو وبهذه الأطوار.

وهكذا كانت معجزة كلِّ نبيٍّ عبارة عن برهان عياني يلمع منه وينكشف به جانب من الغيب والقدرة الإلهيّة، ينقاد إليها أصحاب كلِّ علمٍ وفنٍّ بمشاهدتهم ذلك الظهور الغيبيّ.

إلى غير ذلك من الأدلة التي قرّرناها على (عموم صناعة البرهان) لكلِّ القوى العقلية، وقوة الوهم وقوة الخيال في الفنون والعلوم وصناعة الخطابة وصناعة الشعر وصناعة المغالطة، ولكن بمواد برهانية، ولبقية العلوم والقوى.

إذن؛ إشكالات الحكماء والفلاسفة على انتهاج الأمثال الحسية أو القصص في الاستدلال كان لغفلتهم عن (الأمر العام) المجرّد السابح بين طيات تلك المناهج.

قال تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَارِى سَوْءَةَ أَخِيهِ﴾[1]، وفيه هاتف إلهيّ يُنبّه إلى أمر عام، وهو الموارارة!

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣١.

وفي كلمة أمير المؤمنين عليه السلام (ما رأيتُ شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله)[١]؛ تنبيهٌ إلى ذلك الأمر العام؛ أيضاً، وهو أنّ في دفائن الإنسان قدرات طبيعية على إدراك العالَم الربوبي ولو في طيات إدراك العوالم النازلة الحسية! ولكن هؤلاء لم يلتفتوا؛ بعد مشاهدة الأشياء، إلى ما وراءها[٢]!.

برهانية البيان الأمثالي تساوق برهانية البيان الاعتباريّ

من البيان المتقدّم لنهج البيان الأمثالي في الاستدلال على المعارف العقائدية وأنّ المراد من (المَثَل) الإشارة إلى حقائق المعارف؛ حتى الإلهيّة منها، بعد تجريد المَثَل من خصوصياته الذاتية وقصر النظر بعد ذلك على (الأمر العام) المشار إليهِ؛ فإنّ البيان الاعتباري في باب المعارف والعقائد يماثله في هذه النكتة، وهي إشارتُهُ إلى حقائق وواقعيات، ولو بوجوده الإدراكيّ الذهنيّ، وحكايته الإجمالية.

نعم؛ البيان الاعتباري وإنْ وافق البيان الأمثالي أو الآياتي أو القصصي... في الرجوع؛ روحاً، إلى كونه بياناً برهانياً إلاّ أنّه يخالفها في كونه عبارة عن معانٍ مجرّدة عن أي وجود توسيطي إلاّ وجوده الفرضي الذهنيّ المنتزع من الواقع، فهو ليس بياناً حسياً ولا مادياً ولا تشبيهياً ولا خطابياً.

---

(١) أوردها الشيخ محمد صالح المازندراني في شرحه لأصول الكافي؛ ٣/ ٨٣.

(٢) لأنّه إذا ظهرت الأشياء المخلوقة فظهور الحقّ سبحانه أظهر؛ فهو عِلّة كلِّ مخلوق، وظهور العلّة بالذات وظهور معلولاتها بالعرض!.

وانضمام الاعتبار إلى المناهج القرآنية من الأمثال والآيات والقصص يعطي البيانَ حسنه؛ إذ إنّ تعدّد أثوابه وطرائقه من حسنه بلا ريب.

إشكال فلسفيّ على البرهنة الأمثاليّة!

ومفاده أنّ البرهان إذا كان بثوبٍ حسيٍّ يكون؛ لا محالة، مدعاة للخلط بين جهات الحسّ والمعاني التجريدية العامة؟!

(ويردُّهُ):

أولاً: ما تقدّم من لزوم الانتباه والدقة عند تجريد الأمثال عن ثوبها الحسّيّ وكلِّ ما يتّصل بمقولات المخلوقية حتى يصل الذهن إلى الوجود المجرّد.

وثانياً: أنّ حالة الإدراك التجريدي المحض نادرة أو صعبة على عموم أنواع قدرات وإدراك الناس المختلفة في أطوار ومواهب قواها، ولذا يكون ضبط البراهين بحسب هذا الإدراك للأوحدي منهم.

وثالثاً: أنّ ضبط الأمور العامة في ضمن الأثواب النازلة يكون اضبط وأكثر أماناً من الهبوط والإسفاف! فعموم الناس يستوعب كثيراً الأمور العامة في أثوابها النازلة ويكون ضابطاً ومتقناً لها وهي في هذه الأثواب التي تناسبه.

ونجد هذه الاضبطية والإتقان إلى جانب العمومية متوافرة لدى أصناف من الناس عند تعاملهم مع البيان الاعتباري أكثر وضوحاً، لكونه

- كما هو شرط ضبطه وبنائه - يلتزم جانبي الضبط وعمومية التنوّع الإدراكيّ؛ لما تقدّم من رجوع أمر الاعتبار إلى العالِم؛ أولاً، ويكون غرضه الأساس سدّ القصور عن الإحاطة الحقيقية؛ ثانياً، ولذا ناسب الضبط بأقصى ما يمكن، كما ناسب مراعاة عمومية أنواع الإدراك بالنسبة إلى المستفيدين منه.

ولأجل ذلك أمكن القول بأنّ الاعتبار بيانٌ جِدّيٌّ وجَدوائيٌّ متينٌ ونافعٌ في أبواب المعارف العقائدية.

التنبيه الثانيّ:

في ضابطة دخول الاعتبار في المعارف العقائدية

لاشكّ أنّ ضرب الضابطة لشيءٍ؛ أي ضابطةٍ، لابد أن يكون بعد تحديد ذلك الشيء جيّداً وإلا كانت الضابطة المضروبة من التخيّل والتخمين، كما هو واضح.

وفي موردنا عرفنا أنّ الاعتبار وجود فرضيّ لمعنىً ذهنيٍّ تكوينيٍّ، وهو ما ينبغي ملاحظته عند تأسيس الاعتبار.

ففي التقنين الوضعي يكون الاعتبار القانوني صادقاً عند إصابته الغرض العقلائي من القانون بنحو دائمي وإلاّ كان باطلاً أو ظالماً، وهذه الإصابة إنّما تكون عند ملامسة المعنى الاعتباري للحقيقة، ولذا انبغى تحديد تلك الحقيقة، كالعدالة الاجتماعية، ثم الاعتبار بإزائها.

وأمّا في أبواب المعارف والعقائد فكذلك! فمتى كان العنوان

الاعتباري مصيباً للحقيقة بنحو الإجمال والإبهام وإنْ لم يكن بنحو التفصيل، فهو حقّ وصائب وصادق ومطابق للحقيقة وإلا كان باطلاً.

وفي خصوص بحث التوحيد فإنّ صحّة العنوان الاعتباري إنّما تتحقّق عند كشفه عن الكمال، وأمّا إذا كان لازماً للنقص في الساحة الربوبية المقدسة فهو عنوان اعتباري باطل كاذب؛ غير مطابق للواقع.

وفي احتجاج النبيّ الأعظم؛ ﷺ، مع أتباع الأديان نلاحظ هذه الزاوية من ضابطة الاعتبار، فبعد ذكره لخلّة إبراهيم ذكروا له (بُنوة المسيح وعُزير؛ فخطّأهُم بأنّ المقولة الاعتبارية ليست تخيّلاً فارغاً ومن غير أساس؛ فتُلفق كيفما راقَ للذهن تصورها، كخيالٍ شعريٍّ كاذبٍ، بل لها ضابطتها، التي تتمركز - والكلام في بحث التوحيد - في كشفها وبيانها عن الكمال! وأمّا إذا كانت - كالتي يزعمون من بُنوة - تستلزم إثبات النقص في الباري عَزَّوَجَلَّ أو في أفعاله أو أسمائِهِ أو صفاتِهِ فهي مقولة اعتبارية باطلة كاذبة؛ غير مطابقة للحقيقة، فيكون الاعتقاد بها باطلاً لا محالة.

ولذا نجد الباري سبحانه تارةً يقول: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾[1]، وأخرى يقول: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍۢ سُبْحَٰنَهُۥٓ﴾[2]! فإنّهما يرجعان إلى تلك الضابطة، فيصح العنوان الاعتباري فيما لو كشف عن كمال إلهيّ سواء أكان في جانب الصفات أو الأسماء أو

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٢٥.

(٢) سورة مريم، الآية: ٣٥.

الأفعال الإلهية، كما في القول المبارك الأوّل، ولا يصحّ فيما لو لزم منه النقص في الذات المقدّسة؛ أيضاً، من جانب الصفات أو الأسماء أو الأفعال، كما في القول المبارك الثانيّ.

(ولا يقال): بأنّ الآية الثانية تفيد النفي والاستحالة التكوينية، فتخرج عن محال الاستشهاد لدخالة الاعتبار في باب المعارف الاعتقادية، كما ذهب السيّد الخوئي؛ حيث فسّرها بقولِهِ تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾[1]!؟

(لأنّها) بصدّد النفي الاعتباري، أي أنّه سبحانه لا يصحّ أن يعتبر لنفسه ولداً! معللاً إياه بتنزّهِهِ عن هذِهِ المقولة الاعتبارية؛ فقال: ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحۡمَـٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾[2]؛ لأنّهُ اتخاذ اعتباريّ يستلزم النقص للزومِهِ المباشرة والامتزاج، وهما نوعُ نقصٍ لا محالة؛ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وإنْ صحَّ - في مقابل ذلك - أن يعتبر لنفسه؛ سبحانه، خليلاً، فهو للزومِهِ الكشف عن كمالٍ في الفعل الإلهيّ! إذ إنّ اعتبار خلّة إبراهيم - على تفسيرها النبويّ المتقدّم - تكشف جزءاً من كمال الفعل الإلهيّ لا يمكن للبشريّة أن تحيط به عياناً، فاستعيض عنه بتوسيط مقولة الخلّة الاعتباريّة.

ولا يخفى أنّ هذا المقدار من الاحتجاج النبويّ يدعم منهج تداخل

---

(١) سورة الإخلاص، الآية: ٣.

(٢) سورة مريم، الآية: ٩٢.

الاعتبار في باب المعارف الاعتقاديّة؛ لأنّه؛ ﷺ، لم يستشكل على أصل تداخل الاعتبار في المقولات الاعتقادية وإنّما أشكلَ على خصوص الاعتبار الذي يلزم منه النقص في الساحة الربوبية المقدّسة.

بل يمكن القول - من خلال ملاحظة البيان القرآنيّ - بأصالة المقولة الاعتباريّة في باب المعارف الاعتقادية، وأنّ ذلك عرف عريق في التفكير البشريّ، ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا﴾[1]، و﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾[2]، و﴿لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ﴾[3]، و﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّكُمُ ٱتَّخَذْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا﴾[4]، و﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[5]، و﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[6]... كلُّها تشير إلى مفردات من التباني الاعتباريّ، مما يشير إلى مركوزية ذلك؛ فلم ينفرد به قوم أو عصر دون آخر!.

بل نفس الاستنكار الإلهيّ لبعض هذه الاعتبارات لم يكن لأجل اعتباريتها، وإنّما للوازمها الباطلة! فمثلاً؛ ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا﴾[7]، اتخاذ اعتباري ولكنّه يوجب النقص؛ ف ﴿سُبْحَٰنَهُۥ﴾ عن ذلك؛ بل ﴿هُوَ ٱلْغَنِىُّ ۖ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[8]!.

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٤٨.
(٢) سورة الفرقان، الآية: ٤٣.
(٣) سورة الشعراء، الآية: ٢٩.
(٤) سورة الجاثية، الآية: ٣٥.
(٥) سورة التوبة، الآية: ٣١.
(٦) سورة النحل، الآية: ٥١.
(٧) سورة البقرة، الآية: ١١٦.
(٨) سورة يونس، الآية: ٦٨.

وذكرنا أنّ الآيات والروايات المستفيضة تعبّر عن (أصل الإيمان بالله) بالفريضة)[١]، وهو ما يؤكد سريان التشريع والتقنين الاعتباريّ وتصاعدهِ إلى جميع أنحاء المداينة بين العبد وربّهِ؛ بما في ذلك الإيمان بالتوحيد، حيث توفّر هذه المعرفة الإيمانية الإذعانية - وهي من مقولة العقل العمليّ - الزخم المطلوب من عملية التفاعل والتعاطي العملي مع المفردة الاعتبارية، وهو ما تخلو منه ذات المفردة على مستوى إدراكها الساذج!.

ولذا؛ نقول، إنّ نفس لجوء الإنسان في (بناء معرفته) إلى الاعتبار إنّما هو لكشفهِ عن الواقع وهو ما يكون دافعاً لحركتهِ، واعتماد الاعتبار في (بناء معرفتهِ) بالنسبة إلى حسن الأشياء أو قبحها شاهد آخر على أنّ ذلك لم يكن لو لم يكن الاعتبار كاشفاً عن الواقع؛ ولو من وجهٍ أو وجوهٍ، كما تنصّ نظريتنا الجديدة.

وإنّما كانت تلك المعرفة من مقولات العقل العمليّ فباعتبار ما تقدّم من كون التصديق حتى ما كان في القضايا النظرية منه إنّما هو فعل من اختصاص العقل العمليّ ولا يستغني عنه العقل النظريّ عنه!.

وهذا بنفسهِ برهان على ضرورة دخول نظام العقل العمليّ في المعارف النظرية؛ لأنّ الذي ينظّم عالم الاعتبار إنّما هو العقل العمليّ!.

فالعقل العملي بقضاياه وشؤونه ضرورة في معارف العقل النظريّ ولا يمكنه الاستغناء عنه! وهذا ما أكده سقراط وأفلاطون والفلاسفة إلى

---

(١) انظر عيون أخبار الرضا عليه السلام، للصدوق، ١/ ١٠٦.

زمن الفارابي إلا أنّ الحكيم البشريّ ابن سينا لم يتبنَ ولم يتفطن أبعاد وتداعيات هذا الشأن! وإنْ ذكر في بعض كلماته أصل هذا المطلب من دون بسط أعماقه وتداعياته، كما أشرنا إليه في كتاب العقل العملي لاسيما في خاتمتهِ.

فالإيمان الذي يحصل لدى الفرد هو من وظيفة القوة العملية أي العقل العملي وليس من وظيفة القوة النظرية، وذلك لأنّ الإيمان هو عقد القلب على شيءٍ، أي الإذعان والتسليم بذلك الشيء، وبهذا يكون فعلاً من أفعال النفس.

وأمّا القوة النظرية فوظيفتها الإدراك البحت، ومع حصول الإدراك قد لا يحصل الإذعان والتسليم! ومن هنا كان الاعتبار الشرعي متعلقاً بالفعل القلبي لا الإدراك؛ لأنّ الإدراك ليس اختيارياً بعد حصول مقدماته، بل يحصل تلقائياً، فلا يكون متعلقاً للاعتبار الشرعي! بينما الفعل القلبي اختياري حتى بعد حصول الإدراك ومقدماته، وهو من وظيفة القوة العملية، ولأجل التحريك - كما هو مقتضى اللطف الإلهيّ - اعتبر الشارع الترغيب والترهيب بإزاء الاعتبارات الشرعية الأخرى.

نظامية الاعتبار تقتضي توقيفية الأسماء!

عرفنا فيما سبق أنّ الاعتبار التشريعيّ لا يقتصر على منطقة أفعال البدن بل يترقّى حتى يصل بابَ التوحيد، وأنّه لتغطية المساحات الغيبية من ملاكات أفعال البدن وحقائق العوالم الأرقى من العالَم الأرضيّ، ولذا عرفنا؛ أيضاً، أنّ ذلك الاعتبار من مختصاته سبحانه وتعالى: ﴿إِنِ

﴿ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[١]، وهي عامّة تشمل جميع مناطق الاعتبار التشريعيّ؛ بما فيها اعتبار الأسماء والصفات والأفعال المنسوبة والمضافة إلى الذات الإلهية المقدسة.

ويؤيده؛ أنّ توقيفية الأسماء مذهب غالب المتكلمين وجملة من الفلاسفة والعرفاء.

والسِّرُّ في هذه التوقيفية أنّ الاسم ما أنبأ عن المسمى، وللمسمى؛ هنا، مساحات غيبيّة غير متناهية حتى على الصادر الأول؛ لمعلوليتهِ التي لا يكتنهُ بها من عِلّتهِ شيئاً إلاّ بمقدار ما يرشح منها إليه[٢] ﴿وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا﴾[٣]، ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾[٤]! ولذلك لزم واقتضتْ الضرورة توسيط الاعتبار لتغطية تلك المساحات الغيبية إجمالاً، ولأجل إتمام فريضة الإيمان على الناس.

التنبيه الثالث:

في الفارق بين الاعتبار الفلسفيّ والاعتبار القانونيّ التشريعي أو الأصوليّ.

وملخّص ما أفادوه؛ أنّ الاعتبار الفلسفي هو حدّ الشيء الذي

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٤٠.

(٢) وفي القرآن الكريم ما يدلّ على ذلك بوضوح، وفي الأخبار الكثير، كالمعقود تحت باب (أن الأئمة عليهم السلام يزدادون في ليلة الجمعة) من الكافي الشريف؛ ١/ ٢٥٣ وما بعدها وغيره من الأبواب الدالة برواياته على ما في المتن.

(٣) سورة طه، الآية: ١١٤.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٥.

ينتزعهُ العقل من الخارج من دون أن يكون للعقل أكثر من الاقتناص والانتزاع، فما يعتبره هو الواقع في صورته الاعتبارية، بلا فرق في ذلك بين الماهيات والمفاهيم الوجودية، كالحياة والعلم.

وذاتُ هذا المفاد هو ما يقال ويقرّر في الاعتبار التشريعي والأصولي؛ لكونه اقتناصاً من المصالح والمفاسد التكوينية!

(ولكن) قد يقال بالفرق بين هذه الاعتبارين؛ الفلسفي والقانونيّ، وهو كون الأول يكشف عن (تمام الواقع)، كما يظهر ذلك من منظومة الملا هادي السبزواري:

للشيء غير الكون في الأعيان   كون بنفسهِ لدى الأذهان[1]!

بينما يكشف الاعتبار القانوني - التشريعي أو الأصوليّ - عن الواقع بنحو إجماليّ أو إبهاميّ؟!

(ويُجاب): بأن المطابقة بين الواقع وصورته لدى الذهن لا تنافي الإجمال والإبهام؛ إذ إنّ الصور والحقائق الخارجية التي يدركها العقل إنّما هي اعتبار عقلي عن الواقع وليست هي عين الوجود الخارجيّ للواقع! ولذا ذكر الفلاسفة بأن تلك الصورة لا تمثّل إلاّ سطح الشيء أو بعض جهاته وزواياه لا كُنهه، كما في مطلق المدركات! وإنّما يقال من حدود وتعاريف لذوات الأشياء في أقسام الموجودات ليست إلا رسوماً وشرحاً للاسم في الأشياء، فهي ليست تعاريف للحدود الحقيقية للشيء! وقد اعترفوا بأنّ كُنه الأشياء لا يُقتنص وإنّما يُدرك من الأشياء في الذهن

---

(١) شرح المنظومة (قسم الفلسفة)، ٢٧.

البشري بحسب سعته وقدرته لا بحسب سعة كنه الأشياء! وهذا عين معنى الاعتبار الذي يقرّر في تعريف الفلسفة في مختلف مدارسها المتعدّدة.

وكذلك الشأن في علم العرفان القائم على إدراك التجلّي بوجهٍ أو بعض وجوه الحقائق! أي أنّ الإبهام والإجمال هو الفارق بين سعة قدرة الذهن البشري مع سعة كُنه ذات حقائق الأشياء، وهذا هو معنى الاعتبار، كما تقدّم، وهو معنى العبور واحتياجه إلى التعبير.

ومن هنا قالوا بتطرّق الخطأ إلى الحس! وهو ما اعترف به أصحاب العلوم التجريبيّة.

ومن أمثلة ذلك ما نراه من التقاء حافتي الشارع عند نقطة الأفق، وهو - لا غير - ما يبلغ صورته إلى الذهن؛ مع أنها صورة كاذبة!

وفي الحقيقة أن ذلك ليس من خطأ الحسّ حصراً، وإنّما هو من قصورهِ عن إيصال الصورة الحقيقية! ولذا فالاعتبار الفلسفيّ يشارك غيره من الاعتبار القانوني وغيره في تقوّمهِ بالإجمال والإبهام من دون القدرة على الإحاطة بكلّ التفاصيل.

ولا يخفى؛ مما تقدّم، أنّ القوانين الوضعية العقلائية العقلانية الصادقة، أي المتوافقة مع المصلحة الغالبية، تشارك هذين الاعتبارين، الفلسفي والقانوني التشريعي، في مثل ذلك التقوّم.

نعم؛ الاعتبار الوحيانيّ في أبواب المعرفة والعقائد أشدُّ مطابقة وكاشفية عن الحقيقة من الاعتبار الفلسفي فضلاً عمّا هو أدنى منه تجرّداً

من المؤثرات الخارجة عن الحقيقة التي يراد كشفها وبيانها من خلال الاعتبار.

بل الاعتبار الوحياني صادق ومطابق للواقع دائماً.

أصالة كشف الاعتبار عن حقيقة التكوين المرتبطة به!

قد يُنقل عن جملة من علماء الأصول وسواهم، كالعلامة الطباطبائيّ - تبعاً لأستاذه الأصفهاني الكمبانيّ - بأنّ الاعتبار القانوني لا صلة له بالتكوين العيني الخارجي الذي تحته أصلاً.

ومن هنا برز البحث المعروف حول واقعية الاعتبارات التشريعية، كالطهارة والنجاسة، فهل هما مجرّد اعتبار تشريعي تعبّدي أم وراؤهما واقع تكويني خارجيّ!؟

والصحيح؛ بلحاظ ما تقدّم من حقيقة الاعتبار؛ الذي هو بيان مجمل ومبهم للتكوين، أنّ الصلة وثيقة بين الاعتبار القانونيّ الشرعيّ وما تحته من تكوين عيني خارجيّ، وهو ما يؤيده بعض الاكتشافات العلمية الحديثة، كما في الجانب الجراثيمي التكويني في الكلب الذي حكم الاعتبار الشرعيّ بنجاستهِ ووجوب اجتنابهِ واجتناب لواحقه، وغيرها من الاكتشافات العلمية الحديثة التي كشفت ولو بنحو الظن والاحتمال غايات التشريع الإلهيّ بنحو معجزٍ مذهلٍ للعقل البشريّ.

وعلى هذا؛ فالاعتبار القانوني، سواء الفقهي منه أم الكلامي، هو كالاعتبار الفلسفي، بل هو ذاتُهُ من حيث الانتزاع والاقتناص من الخارج؛ غايتُهُ أنّ هذا الخارج المراد التعبّد به، والغائب عن عموم

الناس، قد حُصِرَتْ ولايةُ الاعتبارِ فيه بعلاّمِ الغُيوب؛ سبحانه، ورسوله بتعليمهِ عزّوجلّ ، والأئمة بتعليم الرسول؛ صلوات الله عليهم، ولذا كان اعتبارهم صادقاً على الدوام؛ بخلاف اعتبار غيرهم - مهما بلغ من التحصيل والكسب - فإنّه قد يخطئ وقد يصيب، وكثيراً ما يكون خاطئاً.

ويمكن أن تكون هذه الأصالة من ضوابط الاعتبار الصحيح؛ وقواعده. فلاحظ.

والحمد لله ربِّ العالمين

وصلى الله على خير خلقه محمّدٍ وآله الطيبين الطاهرين.

الفهرس التفصيلي